


UNIVERSITY OF TORONTO
VELUT ARBOR ÆVO

ENSAYOS

DE

CRÍTICA FILOSÓFICA

POR EL DOCTOR

DON MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO

EDICIÓN ORDENADA Y ANOTADA

POR

DON ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN

MADRID
LIBRERÍA GENERAL DE VICTORIANO SUÁREZ
CALLE DE PRECIADOS, 48
—
1918

OBRAS COMPLETAS

DEL EXCMO. SEÑOR

DON MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO

ENSAYOS

DE

CRÍTICA FILOSÓFICA

ENSAYOS

DE

CRÍTICA FILOSÓFICA

POR EL DOCTOR

DON MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO

EDICIÓN ORDENADA Y ANOTADA

POR

DON ADOLFO BONILLA Y SAN MARTÍN

MADRID
LIBRERÍA GENERAL DE VICTORIANO SUÁREZ
CALLE DE PRECIADOS, 48

1918

Madrid.—Establecimiento tipográfico de Fortanet, Libertad, 29.—Teléfono 991.

I

DE LAS VICISITUDES

DE LA

FILOSOFÍA PLATÓNICA EN ESPAÑA

DISCURSO LEÍDO EN LA UNIVERSIDAD CENTRAL
EN LA SOLEMNE INAUGURACIÓN DEL CURSO ACADÉMICO
DE 1889 Á 1890

I

Excmo. Señor:

¡Cuán alta y generosa idea tuvo el que por primera vez llamó *universidad de letras* ó *estudio general* á la noble institución en que vivimos! ¡Qué gérmenes de cultura se encierran en esta sola frase, si atentamente la consideramos! No es, no, la ciencia que aquí se profesa, ciencia estéril, solitaria, egoísta, encerrada tras el triple muro de la especialidad, y llena de soberbia en su aislamiento: no es función de casta, que por selección artificial recluta sus miembros: es función humana, generalísima y civilizadora, que á todos llama á su seno, y sobre todos difunde sus beneficios. Aquella cadena de oro que enlaza todas las ciencias; aquella ley de interna generación de las ideas, verdadero ritmo del mundo del espíritu; aquel orbe armónico de todas las disciplinas, que los griegos llamaron *enciclopedia*, sólo en la institución universitaria está representado, y sólo desde la Universidad penetra y se difunde en la vida. Á refrescar en nosotros, cada vez más íntimo, cada vez más claro y comprensivo, el sentimiento y la noción de esta primitiva armonía, viene de año en año esta fiesta, alegrada por los bulliciosos anhelos de la juventud, que, al renovarse incesantemente, parece que trae á este severo recinto oleadas de vida nueva, henchida de esperanzas y de promesas.

Pero es inflexible ley de las cosas humanas, que no haya triunfo sin mezcla de lágrimas, ni alegría sin sombra de pena, y las corporaciones que gozan vida perenne, como la nuestra, están condenadas á ser panteón de sus hijos, á la vez que *officina gentium* y fábrica viva de nuevas generaciones intelectuales. Ya que por duro aunque imperioso deber reglamentario, llevo hoy la voz de la Facultad de Letras, permitidme evocar en acto tan solemne los nombres de

los dos grandes maestros que en este año ha perdido; maestros que por sí solos podían legitimar la reputación de una escuela, y que con ser, á primera vista, tan diversos por el orden de estudios en que ejercitaron su actividad, y por la educación primera que habían recibido, no dejaban de tener en su espíritu algunos puntos de contacto y semejanza, que á su vez trascendieron al espíritu general de nuestra Facultad, imprimiéndola durante largos años un sello especialísimo. Los que tal hicieron viven y enseñan aún desde el sepulcro; antes de entrar en materia, cumplamos, pues, con el piadoso deber de enterrar á nuestros muertos.

El menos anciano de estos ilustres varones fué el primero en abandonarnos. Maestro igual de literatura clásica ¿cuándo volveremos á verle en España? Los antiguos hubieran dicho que las Gracias habían hecho morada en su alma, y que la dulce Persuasión habitaba en sus labios. Espíritu genial, inundado de luz y de regocijo interior, que se transmitía á cada una de sus palabras, había convertido la enseñanza en fiesta perpetua del ingenio y de la fantasía, en evocación perenne de risueñas imágenes, que nos traían nuevas de otro mundo ideal y sereno, donde ni las mismas espinas punzaban, donde los mismos monstruos eran hermosos. ¡Cuánto tendrán que envidiarnos los que no le oyeron, porque sólo una pequeñísima parte de su ingenio ha pasado á sus escritos, y aun éstos son tan breves, tan escasos y dispersos, que la posteridad será notoriamente injusta si tan sólo por ellos pronuncia su fallo!

La desbordada imaginación de aquel hombre no podía contenerse en el estrecho cauce de la forma escrita: cuando quería hacerlo, tenía que renunciar á la mayor parte de sus ventajas: prohibirse las innumerables y chistosísimas digresiones á que su memoria, enriquecida con tan vasta y amena doctrina, le arrastraba; componer los pliegues de su toga, que habitualmente llevaba con tanto desenfado; quitar á sus palabras el hervor de la improvisación; renunciar á la sorpresa del hallazgo, á la invención artística continua, á la risa franca de donde brotaba la sabia reflexión, porque de todo había en aquella singular comedia, medio socrática, medio aristofánica, de que tantas veces fuimos espectadores, y que por gran desdicha nuestra no volveremos á presenciar en la vida. No era un comenta-

rio ni una interpretación de la antigüedad lo que de allí sacábamos: era la fascinación del mundo antiguo, que allí resucitaba á nuestros ojos y que por todas partes nos envolvía. No era aquel hombre un filólogo, en el riguroso sentido de la palabra: respetaba mucho á los que lo son, pero no se atravesaba en su camino: entendía que las palabras son piedras y que las obras literarias son edificios; y más que contemplar la piedra en la cantera, gustaba de verla sometida ya á las suaves líneas de la *euritmia* arquitectónica. Entendía, y no faltará quien entienda como él, que el mayor fruto que puede sacarse del dominio de una lengua no es el estudio de sus raíces ni de su vocabulario, sino el estudio de sus grandes pensadores y de sus grandes poetas. Más le interesaba en Plauto la fábula cómica, que los arcaísmos: más gustaba en Cicerón de los arranques oratorios, que de las fórmulas jurídicas: más le importaba en Tito Livio el drama de la historia, verdadera ó falsa, que el mapa estratégico de las campañas de Aníbal: menos veces hojeaba á los gramáticos que á los poetas, y por una sola elegía de Tibulo ó una sola sátira de Horacio, hubiera dado, sin cargo de conciencia, todas las curiosidades archivadas en Festo, Varrón, Nonio Marcelo y Aulo Gelio. No se dice esto en son de elogio suyo, ni tampoco de censura: toda labor formalmente científica merece respeto y aplauso, y más en este sitio, y si el vulgo no la comprende, peor para el vulgo: se dice sólo para mostrar que el doctor Camús (á quien apenas es necesario nombrar, puesto que tan vivo y perenne está en nuestra memoria, y no podéis menos de haberle reconocido aun en los toscos rasgos de mi pluma), era el tipo más perfecto y acabado de lo que en otros siglos se llamaba un *humanista*, es decir, un hombre que toma las letras clásicas como educación *humana*, como base y fundamento de cultura, como luz y deleite del espíritu, poniendo el elemento estético muy por cima del elemento histórico y arqueológico, y relegando á la categoría de andamiaje indispensable, aunque enojoso, el material lingüístico. Si la literatura latina se redujese á los fragmentos anteriores á Plauto y á las obras de la latinidad de extrema decadencia pagana ó cristiana, es seguro que Camús jamás se hubiese tomado el trabajo de estudiarla y profundizarla, por mucho que el latín arcaico, el latín popular y el latín eclesiástico importen bajo

otros respectos, y por mucha luz que nos den sobre la génesis de las lenguas vulgares. Para Camús no había interés donde no hay belleza, y belleza tal como él la concebía, belleza de mármol pentélico, penetrada é inundada por el sol del Atica. Otras formas y maneras de arte llegaba á entenderlas, como hombre cultísimo que era, y de muy varia lectura y de ingenio muy vivo y curioso, pero no llegaba á sentirlas y amarlas como sentía y amaba la cultura de la Roma imperial, como sentía y amaba el helenismo puro, como sentía y amaba la gentil primavera del Renacimiento. En el siglo xv hubiera frecuentado la corte del Magnánimo Alfonso en Nápoles, ó en Florencia la de Lorenzo el Magnífico: hubiera afilado el dardo de la sátira como Philelpho y Lorenzo Valla: sus *facecias* no hubieran tenido menos picante sabor que las de Poggio: en los festines de la *villa* Careggi hubiera alternado con Poliziano y Marsilio Ficino, reproduciendo en su compañía el *simposio* que dió á sus amigos Agatón, poeta trágico, y reservándose para sí la parte de Aristófanes. Si algo faltaba á Camús para el aticismo perfecto, culpa fué de los tiempos y no culpa suya. Nacido trescientos años antes, su cultura hubiera sido toda de una pieza, desarrollándose con entera amplitud, libre de las graves preocupaciones del mundo moderno, y hubiera encontrado un medio dispuesto para recibirla con juvenil entusiasmo. Pero tuvo la desgracia de nacer tarde, y de nacer en España cuando los estudios clásicos andaban por el suelo, y tuvo que luchar toda su vida con la falta de preparación de sus oyentes, con el gusto depravado que muchos de ellos traían de los grados inferiores de la enseñanza, y con hábitos tales de repetición insensata y mecánica, que parecen incompatibles con toda enseñanza de carácter estético, y aun con toda racional enseñanza. Lo que trabajó y logró en tales condiciones, es poco menos que maravilloso; pero nadie está obligado á lo imposible. Hacer sentir las bellezas de un texto á quien no sabe ni puede leerlo, es cosa que sobrepuja todas las fuerzas humanas, y este milagro, no obstante, se viene pidiendo á nuestra Facultad desde que existe, sin que por parte alguna veamos esperanza de remedio. ¿Qué hacer en tal caso, sino lo que Camús hacía con harto dolor de su alma? Prescindir de la colaboración directa de alumnos que de ningún modo podían

prestársela; convertir la cátedra en conferencia familiar y amenísima, con toques de magnífico humorismo y rasgos de soberana elocuencia; deleitarse él mismo con la pompa de sus recuerdos y la magia de sus evocaciones, y hacer llegar al alma del más torpe y descuidado de sus oyentes, si no el conocimiento positivo, á lo menos el aroma de la flor de la antigüedad, oculta para ellos en huerto cerrado y secretísimo. Si alguno penetraba más adelante, ¡qué regocijo para el anciano maestro! Pero de estos regocijos tuvo pocos en la vida; casi todos los que pasaron por aquella cátedra se limitaron á respirar muy de lejos el perfume del azahar escondido: fué raro el que llegó á poner las manos en las doradas toronjas del jardín de las Hespérides.

He dicho que Camús escribió poco y que sus escritos no dan de él sino una idea muy imperfecta. He indicado también la causa principal que le retrajo de escribir, la cual fué, en mi juicio, su exuberante temperamento oratorio; y aun puede añadirse otra segunda causa, que comprenderá bien todo el que sienta el mismo entrañable amor que Camús sentía por los libros: quiero decir, la mucha parte que en su vida tuvieron las absorbentes preocupaciones del bibliófilo, y aquel singularísimo y perezoso deleite de saborear la producción ajena robando horas á la propia. Camús había leído, y prosiguió leyendo hasta el fin de su vida, cuanto hay que leer de literatura griega y latina, de humanidades y de crítica; y cediendo á un género de pereza honesta y sabia, que entre nuestros hombres de ciencia hace estragos, por lo mismo que en España tiene más disculpa que en otras partes, seguía, día por día, el movimiento de los estudios de su especial predilección, sin dejar olvidado ni un libro, ni un artículo, ni un comentario, ni una tesis: sacaba de todo ello goces inefables, pero se guardaba muy mucho de comunicárselos al público como no fuese por medio de la palabra. Si algo importante escribió en sus últimos años, hubo de quedarse inédito, y ni siquiera á sus íntimos amigos y más familiares discípulos trascendió la noticia. Los trabajos de su primera época no nacieron de propio impulso, sino de estímulo oficial ó de transitorias necesidades de la enseñanza.

En 1845, fecha de la memorable transformación de nuestros es-

tudios, faltaban manuales de muchas artes y ciencias, y Camús y otros profesores, entonces novísimos, acudieron á llenar este vacío, ajustándose á los programas que de Francia había importado Gil y Zárate. Entonces publicó Camús, dando muestras de juvenil ardor y de sus variados conocimientos, un *Manual de Filosofía racional*, calcado en el espiritualismo cousiniano; varios *Compendios de historia;* un *Manual de antigüedades romanas;* una nueva edición refundida de la *Retórica* del ilustre humanista y elegante poeta latino Sánchez Barbero; hizo algunas traducciones apreciadas, como la del *Sistema de las facultades del alma*, de Laromiguère, y colaboró activamente en varias empresas de carácter enciclopédico, obras todas que fueron útiles en su tiempo, pero que su autor tenía completamente olvidadas. Mucho más importantes y originales, aunque no bastante conocidos, son sus estudios como humanista. Además de la *Synopsis* de sus lecciones, impresa en 1850, puede y debe citarse la extensa y bien ordenada colección de clásicos latinos y castellanos, en cinco volúmenes, que, por encargo del Gobierno, formó en 1849, asociado con otro eminente profesor de esta Universidad y memorable historiador de nuestras letras en la Edad Media, don José Amador de los Ríos; obra que, por la riqueza de su contenido, por lo vario y ameno de los textos, por la integridad con que se presentan, por las doctas ilustraciones que los acompañan, por el buen gusto y la amplitud de criterio con que la selección fué hecha, y por el carácter histórico-crítico que sus autores la dieron, traspasa los límites de una vulgar antología y llega á ser una pequeña biblioteca, que ojalá hubiera sido compañera inseparable de cuantos han pisado desde entonces nuestras aulas de letras humanas. Fué aquel un grande esfuerzo, y no sé si bastante agradecido, y de generaciones formadas por aquel método, algo y aun mucho hubiera podido esperarse; pero la rutina venció, como tantas otras veces, al buen celo, y sepultó en olvido, al cabo de pocos años, la colección de Camús y Amador, por el capital é imperdonable defecto de ser demasiado buena, sustituyéndola con dosis cada vez más homeopáticas, útiles tan sólo para mantener la ignorancia y la desidia, hasta que totalmente acabe de borrarse en España todo vestigio de latinidad.

A conjurar tanto mal, cuyo solo temor bastaba para cubrir de

tristeza aquella alma, habitualmente tan risueña, procuró atender Camús, no sólo con la colección citada, sino con otra muy original é ingeniosa de *Preceptistas latinos* (1846), donde presentó, reunidos en un solo cuerpo y muy doctamente ilustrados y concordados, para que juntos formasen una especie de teoría literaria, ó compendio razonado y doctrinal de las reglas del arte de la oratoria y de la poesía, los diálogos retóricos de Cicerón, la Epístola de Horacio á los Pisones, las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, el diálogo *sobre las causas de la corrupción de la elocuencia*, y algunas muestras de las *Controversias* y *Suasorias* que coleccionó Séneca el Retórico. La utilidad práctica de este libro es inapreciable, y ojalá su estudio sustituyese al de tantas vaguedades seudo-estéticas, que sin provecho alguno han venido á injertarse en el árbol de la retórica tradicional, formando una enseñanza híbrida y monstruosa, ni verdaderamente práctica, ni verdaderamente filosófica, y en la mayor parte de los casos rematadamente inútil, cuando no perjudicial, *útil tan sólo para formar copleros y pedantes*. El método que Chaignet recomienda en su excelente y novísimo libro sobre *la Retórica* y su *Historia*, publicado en 1888, había sido ya adivinado y puesto en práctica por Camús desde 1846. El libro del ilustre helenista francés no es más que un comentario desarrollado y completo de la *Retórica* de Aristóteles.

Tenía Camús condiciones nada vulgares de polemista, de las cuales muy rara vez hizo uso, por la natural bondad de su carácter. Los chistes más agudos y mordaces solía guardarlos para la intimidad, y rara vez confiaba á la pluma las expansiones de su vena satírica. Intervino con singular donaire en el célebre pleito del fragmento de Afranio, que allá por los años de 1864 enzarzó á tantos latinistas españoles y franceses, algunos de merecida nombradía. En mi concepto, la interpretación de Camús es más ingeniosa que plausible y tiene mucho de arbitraria; pero la carta llena de erudición y desenfado con que anunció su descubrimiento, es quizá, de todos sus escritos, el único que parece trasunto fiel de sus pláticas familiares, tan caprichosas y errabundas, tan ricas de donaires y filigranas de erudición. Una de sus víctimas predilectas solía ser el abate Gaume, por aquella absurda paradoja de *Le Ver Rongeur*, ó sea de

la influencia de los estudios clásicos en la impiedad y espíritu revolucionario de los tiempos modernos. Camús, que en materias de arte era fervoroso pagano, pero al mismo tiempo amigo de la tradición cristiana y muy respetuoso con ella, sentía que le llegaban á las telas del corazón cuantos intentaban presentar en desacuerdo aquellas dos aspiraciones de su alma. Algo de lo que pensaba sobre esto lo consignó en extensa carta dirigida á un elocuentísimo y muy predilecto discípulo suyo, carta que sirve como de dedicatoria á la traducción que el mismo Camús hizo de la célebre homilía de San Basilio sobre la utilidad que puede sacarse de los autores profanos. A esto y á un dilatado y original estudio sobre Aristófanes, inserto en la *Revista* de nuestra Universidad, se reduce cuanto de él ha llegado á mis manos: pequeña parte, en verdad, de lo que pudo y debió producir, pero bastante para que su nombre quede archivado en documentos menos frágiles y perecederos que la memoria de sus admiradores y discípulos. Éstos conservarán, no obstante, el privilegio exclusivo de haber recibido directamente lo mejor del espíritu de Camús; ellos solos podrán considerarle como sombra familiar, como *genius loci* de estas aulas, que parecen llorar su ausencia con más intensidad y amargura que la de ningún otro, porque en Camús no perdimos sólo un maestro sabio y ejemplar, una organización crítica poderosa, sino también el tipo de una cultura que se extingue, el último representante de una casta de hombres que desaparece, y no podemos menos de recordar sus postrimerías con la íntima tristeza de quien contempla descender al ocaso el sol de las humanidades españolas. Filólogos podrán quedar, y de hecho queda alguno, y es de esperar que se multipliquen, pero ¿cuándo volveremos á tener humanistas? Bueno es saber la antigüedad, pero todavía es cosa más rara y más delicada y más exquisita sentirla, y sólo sintiéndola y viviendo dentro de ella se adquiere el derecho de ciudadanía en Roma y en Atenas.

Aun no se habia cerrado la tumba del doctor Camús, cuando se abrió, bajo el sol de Andalucía, al cual había ido á pedir calor en sus postreros avanzadísimos años, la tumba del maestro de los orientalistas españoles, el inolvidable Dr. García Blanco, una de las más claras é indisputables glorias de esta Facultad y de esta casa.

Mi testimonio no es sospechoso: me separaban de él hondas diferencias de criterio en puntos muy esenciales, pero ¿cómo no respetar y amar á quien solo, ó casi solo, mantuvo en España, durante más de medio siglo, la tradición de los estudios hebraicos, y no permitió que se apagase un solo día la luz que en otras edades encendieron los Quimjis y Montanos? Siendo españolísimo el carácter de Camús, tenía, sin embargo, mucho de humanista cosmopolita; su universal curiosidad, su primera educación francesa, por muy singularmente que en él apareciese transformada, le daban cierto parentesco con los antiguos profesores de la Sorbona y del Colegio de Francia, que él en sus mocedades había oído. Tenía más arranque, más nervio, más amplitud oratoria que Boissonade, pero se le parecía mucho en sus predilecciones, en sus gustos, en sus malicias; si bien era el gusto de Camús más franco, más primitivo, más sano y robusto, menos sutil y refinado, por lo cual sus preferencias le llevaban á las cumbres del arte antiguo, como Homero y Aristófanes, y no á los arroyuelos de la decadencia alejandrina ó bizantina; no á las ingeniosas puerilidades de las epístolas galantes de Alciphrón y Aristeneto, ó á los madrigales de la Antología, en todo lo cual empleaba deliciosamente Boissonade lo que él llamaba, con su mimosa afición á los diminutivos, *ingeniolum meum tenue*. Pero, en suma, Camús hubiera podido ser un excelente profesor francés, como fué un singular profesor español. Por el contrario, Garcia Blanco era español de pies á cabeza, y ni sus métodos ni sus opiniones, ni sus hábitos, se comprenden más que en España. Era un fruto propio y espontáneo de nuestra tierra, como lo es en el campo de la filología helénica otro gran varón, gloria de nuestras aulas, que ojalá continúe ennobleciendo por muchos años con su precisa y severa doctrina. Era García Blanco, por lo tocante al hebreo, la antigua escuela española hecha hombre, con plena conciencia de sí misma y de su desarrollo histórico, con desdén visible y poco justificado á cuanto fuera de ella hubiese nacido. Él se remontaba á Orchell, Orchell á Pérez Bayer, Pérez Bayer á Castillo y á Trilles, Trilles á la heroica pléyade del siglo XVI, á los Cantalapiedras, Montanos y Leones, á los Zamoras y Coroneles, por donde la tradición cristiana venía á soldarse con la gran tradición rabínico-española de los siglos medios; y de

este modo, sin solución de continuidad, sin que ningún anillo faltase á la cadena, venía á encontrarse García Blanco, y él realmente se consideraba, como heredero directo de aquellos grandes y famosos gramáticos españoles de los siglos x, xi y xii (discípulos casi inmediatos de Saadía y de los Karaitas), cuyos trabajos de crítica lexicográfica no han sido superados, según confesión de Renán (1), hasta el advenimiento de la novísima filología: de aquel Menahem-ben-Saruk de Tortosa, que formó el primer diccionario de raíces; de aquel Judá-ben-David, que por primera vez dió base científica y sólida al estudio del hebreo, estableciendo la doctrina de las raíces trilíteras y de la vocalización de ciertas consonantes; de Abul Gualil Meruan-ben-Ganah, el cordobés, creador del estudio de la sintaxis, y finalmente, de las dos gloriosas dinastías de los Ben-Ezras y de los Quimjis, que tanto influyeron en los primeros pasos de la filología hebraico-cristiana, la cual ya aparece formada y adulta en el *Pugio Fidei*, del glorioso hebraizante catalán Fr. Ramón Martí.

¡Tradición ciertamente magnífica, y á cuya eficacia se debe el que pocos ó muchos, obscuros ó claros, trabajando por lo común en la soledad y en el apartamiento, los hebraizantes españoles de estas tres últimas centurias hayan vivido casi exclusivamente del fondo nacional, constituyendo verdadera escuela, con procedimientos de enseñanza gramatical no mendigados del extranjero, sino engendrados y crecidos dentro de casa! Estos procedimientos claros, sencillos, filosóficos, fueron fijados por Orcheil y expuestos, desarrollados y defendidos por García Blanco, á quien debe la mayor parte de su póstuma gloria el ilustre arcediano de Tortosa. La enseñanza clara, perspicua y filosófica de Orchell, superior en mucho á las absurdas teorías de gramática general que imperaban en su tiempo: la sencillez y evidencia inmediata de sus doctrinas fonéticas: la elegancia con que simplificó el hasta entonces hórrido capítulo de la mutación de los puntos vocales, verdadera *crux ingeniorum* en las gramáticas antiguas: la luz que derramó en el estudio de los verbos imperfectos (defectivos ó quiescentes), y en otros muchos puntos

(1) *Histoire générale et Système comparé des langues sémitiques*, Paris, 1863, página 173.

que aquí no se mencionan para no entrar en menudencias técnicas, son el antecedente indispensable del monumento gramatical que ha hecho imperecedero en nuestras escuelas el nombre del Dr. García Blanco: *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea*, publicado en tres volúmenes desde 1846 á 1848, y más conocido entre nuestros alumnos por el título hebreo de *diqduq* ó *trituración*, que su autor le dió siguiendo á otros gramáticos masoretas. Podrán discutirse los méritos de García Blanco como etimologista y exégeta: podrán ponerse graves reparos, de muy varia índole, á la parte que de la Biblia dejó traducida; pero los menos favorables al intérprete de los *Salmos* y de las *Lamentaciones*, y al modo y sistema general de aquellas versiones que pretenden ser supersticiosamente literales, y á veces son literales de la letra más que del espíritu; los mismos que censuren la novedad excéntrica y á ratos temeraria, y la afectada dureza del estilo (que tiene en ocasiones singular energía y extraño y poético sabor), tendrán que reconocer y ponderar justamente los méritos del profesor y del gramático. Parece imposible exponer la teoría de cualquier lengua viva ó muerta, con la facilidad luminosa, con el análisis severo, con la amenidad y el artificio que García Blanco ostentaba al declarar los arcanos de la lengua de los Profetas, ya en el libro, ya en la cátedra. El estudio más árido y repugnante quizá de todos los estudios humanos, el estudio de las palabras, que á la larga llega á ser insoportable a todo el que siente la noble ambición de las cosas, perdía toda su aridez al pasar por los labios ó por la pluma de García Blanco. Y no consistía en otra cosa el secreto de esto, sino en que García Blanco, que además de hebraizante era hombre de ardientes afectos y de pródiga fantasía, amaba el hebreo sobre toda otra cosa en la tierra, le amaba con pasión, con fanatismo, hasta el punto de sentir verdadera impaciencia cuando las obligaciones de su estado traían delante de sus ojos los versículos de la Escritura en lengua diversa de la original; y esta pasión y este fanatismo suyo, inflamando su mente y coloreando su lenguaje, le hacían irresistible y elocuente hablando de hebreo, y le hacían, además, discurrir mil ingeniosos medios para empeñar la atención del más distraído, para hacer insensible el estudio de las reglas, para procurar al alumno su posesión antes que él mismo cayese en la cuenta, para

ponerle desde los primeros días en intimidad con el libro sagrado, para allanar todas las cuestas, ó á lo menos para ocultar de tal modo la pendiente, que cuando empezásemos á sentir la fatiga, nos encontrásemos ya en la cumbre, austera y varonilmente recreados durante todo el camino por el arte prodigioso de aquel hombre: arte profundamente didáctico, que no parecía, ni una vez sola, arte independiente y divorciado de la enseñanza, arte literario puro, como en Camús acontecía; sino que formaba un cuerpo mismo con la doctrina, en términos tales, que hasta las raras anécdotas y los excéntricos rasgos de traducción adquirían desusado valor como medio mnemotécnico. Era tan único en su género de explicación, como Camús en el suyo: uno y otro daban larga rienda al elemento cómico, pero el chiste de Camús jugueteaba entre rosas y parecía volar *inter pocula*; el de García Blanco solía ser más incisivo y profundo, más acre y despiadado, más amargo en el fondo y de más vigorosa intención. La serenidad dominaba en el ánimo de Camús, al paso que por la mente de García Blanco cruzaban á menudo amagos de tempestad. Había en su espíritu cierta contradicción y lucha que tenía algo de trágica; y contribuían á darle misterioso prestigio á nuestros ojos juveniles, aquella debilidad que tuvo siempre por el simbolismo gramatical, aquella tendencia á ver en las letras arcanos y sentidos quiméricos, aquella especie de cábala etimológica en que tanto pecaban los hebraizantes antiguos, pero que contribuía (no hay que dudarlo) á envolver en una atmósfera poética su enseñanza. El viento de la lingüística moderna ha ido talando todas esas selvas que la fantasía juvenil de los antiguos filólogos poblaba de extraños monstruos y de raíces de portentosa virtud; pero á quien no mire las cosas con los ojos severos de la ciencia positiva, no ha de serle difícil encontrar disculpa para los gramáticos que, como García Blanco, quemaron demasiado incienso en aras de la imaginación, reina y señora de su casa. Si para García Blanco las letras hebreas, aun materialmente consideradas, no hubiesen sido un mundo jeroglífico que contenía en cifra la última razón de lo humano y lo divino: si, abandonando la anticuada é insostenible teoría del hebraísmo primitivo, hubiese penetrado más en el estudio comparado de las restantes lenguas semíticas, hubiéramos tenido un filólogo muy superior, y España, sin

perder nada de las riquezas de su tradición, hubiese entrado de lleno en la corriente moderna; pero García Blanco, perdiendo en originalidad, quizá no hubiese sido aquel profesor de hebreo, y sólo de hebreo, aquel masoreta redivivo, aquella especie de mago de la gramática, que con la varita de su *diqduq* nos abría las peñas de Sión y los vergeles del Carmelo. Nuestra Universidad conservará con respeto la memoria del tal hombre, y para darla todavía un fundamento más sólido é inquebrantable, me atrevo á proponer que, honrándose á sí misma, interponga su poderosa mediación para que salga pronto de la obscuridad el primer *Diccionario Hebreo-Español*, que García Blanco dejó terminado después de largos años de labor, por encargo y comisión expresa del Gobierno.

II

Pagado, aunque imperfectamente, el tributo de obsequio y de memoria que mi Facultad debía á las dos lumbreras que en el curso anterior ha perdido, tengo que solicitar de nuevo vuestra indulgencia para entrar, aunque sea por transición brusca y ahorrando preámbulos, en el verdadero tema de mi disertación, encaminada á seguir en su desarrollo una de las corrientes más caudalosas de nuestra ciencia patria, inseparable de la historia de nuestro arte literario, que es objeto capital, por no decir único, de mis tareas. Me refiero á las diversas manifestaciones que entre nosotros ha alcanzado la filosofía platónica. No temáis que en materia tan vasta y rica ceda á la tentación del alarde erudito, amontonando sin tasa nombres y fechas. Atento á las ideas más que á los nombres, algunos pensadores escogidos me bastarán para determinar el modo y grado de esta influencia en cada uno de los períodos de nuestra historia filosófica. Los límites de un discurso son siempre harto breves para que en él puedan campear los innumerables detalles que son la mayor curiosidad y encanto de las monografías. Bastante habré conseguido si alcanzo á mostraros en un caso concreto la persistencia y continuidad de la tradición en el pensamiento ibérico, la posibilidad, por

tanto tiempo disputada, de marcar sus principales direcciones y trazar su historia á través de muchos siglos.

De los dos gigantes de la filosofía griega y aun de toda filosofía, Aristóteles ha influído en la educación del género humano mucho más directamente que Platón. La manera libre, vaga y poética de la Academia, ha tenido siempre menos adeptos que la rígida disciplina y el severo dogmatismo del Liceo. La influencia de Platón en el mundo moderno es, por decirlo así, influencia expansiva y difusa; la influencia de Aristóteles es influencia concentrada, formal, despótica. La una, más que doctrinas cerradas, ha inspirado vagos anhelos y generosas idealidades; la otra ha cristalizado el pensamiento en fórmulas y categorías. El platonismo ha servido como estímulo de invención y despertador de propio pensar; el peripatetismo, como organización sistemática y método de enseñanza. Enlazados estrechamente en su origen, hasta el punto de ser á los ojos de quien no se deje deslumbrar por diferencias más accidentales que íntimas, una sola filosofía y no dos, han llegado á separarse totalmente en su evolución histórica, hasta el punto de aparecer como encarnizados enemigos y odiosos rivales. La bandera del maestro ha protegido á todos los disidentes de la escuela del discípulo, y raras circunstancias han hecho que en los períodos críticos la bandera de Platón haya aparecido siempre como bandera de libertad; la de Aristóteles, como bandera de orden, cuando no de servidumbre. Todos los insurrectos de la escolástica árabe, judía o cristiana, son en mayor ó menor grado platónicos. Ha habido en todo esto singulares contrasentidos, derivados casi siempre de un falso, superficial y no directo conocimiento de los dos grandes filósofos griegos, cuyos nombres se invocan sin cesar como gritos de combate; pero para la historia de la filosofía, tanto importa el Aristóteles falsificado como el genuino; tanto el Platón fantaseado por los alejandrinos y los teósofos, como el mismísimo discípulo de Sócrates en sus propios originales. Entrambos pensadores han pasado por una serie de encarnaciones y metamorfosis no menores que las de los dioses del politeísmo antiguo; la virtud genial del pensamiento humano es tan invencible, que aun imponiéndose un yugo y acatando una autoridad, halla siempre algún resquicio por donde reconquistar su liber-

tad nativa, y á la sombra de un comentario ó de una interpretación, á veces desvariada y mil leguas distante del texto que se interpreta, acierta á producir sistemas originalísimos. Si desde el principio de la Edad Moderna Aristóteles y Platón hubiesen sido perfectamente entendidos y críticamente explicados, como han llegado á serlo en nuestros días, el desarrollo histórico de la filosofía se hubiese verificado ciertamente por diverso camino y dentro de otros moldes, pero quizá el resultado especulativo hubiese diferido muy poco del que hoy alcanzamos. Pero sin perdernos en vagas conjeturas sobre lo que pudo ser, y ateniéndonos á lo que realmente fué, es cosa de toda evidencia que la filosofía anterior á Kant se desenvolvió orgánicamente bajo la forma de la enciclopedia aristotélica, así en la división de los tratados y de las cuestiones, como en el modo de plantear los problemas y de traerlos á resolución; siendo el mismo cartesianismo más bien un llamamiento á la independencia de la razón, que una verdadera filosofía, y siendo el empirismo sensualista una remozada interpretación de ciertos conceptos que estaban en germen más ó menos latente, en la psicología experimental de Aristóteles, por más que desde Bacon en adelante fuese hábito en los innovadores superficiales renegar de su verdadero si bien no confesado maestro. Aristóteles, no sólo por la fuerza del pensamiento especulativo, sino por haber sistematizado todas las nociones científicas que en su tiempo existían (herencia que el género humano acrecentó poco durante largos siglos), por haber llegado á una concepción total del mundo y de la vida, por haber satisfecho con unidad y grandeza la aspiración incontestable de ley, método y disciplina, que en todo ser racional existe, merecía y no podía menos de obtener la cátedra de ciencia universal en que la Edad Media le puso. Pero por grandes que el prestigio y la autoridad de Aristóteles fuesen, nunca, ni en la Edad Media, ni mucho menos en el Renacimiento, dejaron de levantarse contra su dominación voces hostiles, unas solicitando la renovación total ó parcial de los métodos; otras limitándose á hacer la crítica de lo existente y reservando la tarea de edificar para después de haber demolido; otras aspirando á cierta manera de eclecticismo ó de concordia; algunas, en fin, procurando restaurar lo que alcanzaban de la filosofía griega ante-

rior al Estagirita, y naturalmente con más predilección, las doctrinas, nunca del todo olvidadas, del idealismo platónico. Nadie ignora por qué camino habían llegado éstas al mundo moderno. Sin la escuela de Alejandría sería imposible explicarlo. Por medio de Philón y de los judíos helenizantes, penetraron en la ciencia talmúdica y en la Cábala; por medio de Orígenes y del seudo-Areopagita penetraron en la ciencia cristiana, y con Escoto Eriúgena descendieron por el rio de la Escolástica; finalmente, por medio de los libros de Proclo, del falso Empédocles y de otros teósofos del último tiempo, alcanzó la influencia á los nestorianos de Persia y de Siria, que iniciaron á los árabes en la filosofia. Así, en tres divergentes rayos, irradió el sol de la ciencia antigua desde un solo foco, que en rigor no era platónico ni aristotélico, sino sincrético, predominando Aristóteles en la lógica y en la física, y Platón en la metafisica y en la teología.

La falsa idea de oponer radicalmente Aristóteles á Platón es idea de la Edad Media, que se ha ido robusteciendo con el transcurso de los tiempos. Pero ni existió en la escuela alejandrina, por más que en su edad de oro, es decir, en los tiempos de Plotino, predominase Platón sobre Aristóteles, y en los tiempos de su extrema decadencia predominase Aristóteles sobre Platón, merced á los esfuerzos y comentarios de Temistio, Simplicio y Juan Philopono; ni había existido tampoco en las escuelas greco-romanas, como nos lo prueban, sin dejar resquicio á duda, las obras de nuestro Séneca, tan célebre como moralista, tan poco estudiado como metafísico, y tan digno de serlo, aunque perdidos la mayor parte de los filósofos en que debió de leer, nos sea imposible determinar con certeza el grado de originalidad de su doctrina, que ha de tener, como toda filosofía romana, mucho de compilación y de trabajo erudito. En Metafísica, Séneca no es estoico, sino ecléctico, con marcadas tendencias al armonismo, y es ciertamente cosa muy para considerada y que no debe atribuirse á mera coincidencia, el encontrar bosquejada ya en el mas antiguo de nuestros pensadores, en un filósofo gentil del siglo I de nuestra era, uno de los que han sido impulsos y aspiraciones primordiales del pensamiento español, siempre que libremente ha podido dar muestra de sí. Séneca acepta á un tiempo

la teoría platónica de las *ideas* y la teoría aristotélica de la *forma* (*eidos*): en su sistema no puede haber contradicción ni discordancia entre ellas. «¿Qué diferencia encontráis (dice) entre *idea* y *eidos*? *Idea* es forma ejemplar: *eidos* es forma tomada del exemplar é impuesta á la obra. Son, pues, la misma cosa *idea* y *forma*, pero la llamamos *forma* cuando está en las cosas creadas; *idea*, cuando está fuera de las cosas, y no tanto fuera de las cosas como antes de las cosas mismas» (1). Estas ideas, que otras veces llama *números* en sentido pitagórico, las coloca Séneca en la mente de Dios, adelantándose al que fué luego sentir unánime de los platónicos cristianos, por más que haya en Platón indicaciones muy vagas acerca de este punto. Verdad es que para Séneca, como para los estoicos, Dios no era otra cosa que la mente ó el principio activo del universo.

Séneca pudo leer, y leyó sin duda, total y directamente, los diálogos platónicos. Pero á medida que avanza la decadencia de las escuelas latinas, el estoicismo y el epicureísmo, cada vez más empobrecidos de sustancia metafísica, suplantan y obscurecen al autor del *Timeo* y al de la *Metafísica*, dejando reducidos sus nombres á vaga reminiscencia literaria. ¡Y esto cabalmente cuando en Alejandría alcanzaba la especulación metafísica el punto más alto de sus temeridades, aspirando á concertar en vasta síntesis las teogonías de Oriente con los sistemas de Grecia! Ninguna parte de la filosofía debe positivo adelanto á los romanos. Ni la crean originalmente, ni reciben, sino muy tarde, la de los griegos, y ésta sólo en sus derivaciones y consecuencias éticas, prefiriendo siempre Zenón ó Crisipo á Platón, y Epicuro á Aristóteles. Nunca hubo para los latinos de raza otro arte ni otra ciencia que el arte y la ciencia de la vida política, de la ley y del imperio. Pueblo de soldados, de agricultores, de usureros y de legistas, todo lo demás en Roma es importación, elegantísima á veces, pero importación al cabo. Por

(1) Ep. 58: «*Idea est eorum quae natura fiunt exemplar aeternum... Quid intersit quæris? Alterum exemplar est, alterum forma ab exemplari sumpta et operi imposita... Etiamnum aliam desideras distinctionem? Eidos in opere est: Idea extra opus, nec tantum extra opus est, sed ante opus.*» Véase además la ep. 68: «*Hæc exemplaria rerum omnium Deus intra se habet, numerosque universorum quæ agenda sunt et modos mente complexus est.*»

eso la cultura romana influye más que en Roma misma, en los pueblos que nacieron de sus ruinas, romanizados por las artes de su política. La verdadera y legítima poesía de Roma, como su verdadera filosofía, está en la acción, en la vida, en la historia, y en el simbolismo y en las fórmulas de su derecho. Roma no ha escrito más poema que el poema jurídico, ni ha inventado más filosofía que la razón escrita de sus leyes. Cicerón y Lucrecio son expositores admirables de los griegos, pero el uno no pone de su parte más que la elocuencia, y el otro nada más que la pasión trágica y la sublimidad poética. Si en Séneca parece advertirse mayor originalidad, es porque Séneca es un filósofo provincial, y porque en su tiempo la civilización romana, á fuerza de hacerse universal y de cobijar bajo sus inmensas alas á todos los pueblos, habia acabado por perder el áspero sabor del viejo terruño latino (1).

(1) Contemporáneo de Séneca fué un pitagórico gaditano llamado Moderato, á quien por mucho tiempo se ha confundido con su paisano Columela. De este Moderato filósofo hace mérito Porfirio en el cap. XX de la *Vida de Plotino*, y en el XLVIII de la de Pitágoras, atribuyéndole diez *eruditísimos* libros en lengua griega sobre las doctrinas de su secta. Son muy escasos, pero importantes, los fragmentos y las noticias que restan de ellos, en el mismo Porfirio, en Stobeo y en otros antiguos, y especialmente en el comentario de Simplicio á la *Física* de Aristóteles. No todos he podido encontrarlos en la colección de Mullach *(Fragmenta Philosophorum Graecorum*, tomo II, página 48), que todavía dista bastante de ser completa. Pero los que trae Simplicio son realmente importantísimos, y no sin motivo han llamado la atención de Vacherot en su *Historia de la escuela de Alejandría* (tomo I, pág. 309), de Ravaisson, en su *Ensayo sobre la Metafísica de Aristóteles*, tomo II, pág. 331), y de Fouillée, en su libro acerca de la filosofía de Platón (tomo III, pág. 162). Moderato es, en efecto, uno de los más calificados precursores de la escuela de Alejandría. «Las nuevas tendencias de la filosofía griega (dice Vacherot), se muestran por primera vez en un pitagórico del siglo I de la era cristiana, Moderato, de Cádiz, que intenta fundir en una sola doctrina el pitagorismo y el platonismo. Este filósofo admitía, además de la materia, tres principios de las cosas: la unidad primera, superior al ser y á toda esencia; la unidad segunda, que es el verdadero ser, lo inteligible, las ideas; la tercera unidad, que es el alma, y que como tal, participa de la unidad primera y de las ideas. En cuanto á la materia, Moderato intentaba enlazarla con el principio divino.» La razón universal (decía), queriendo dar nacimiento á todos los seres, habia separado de su esencia la cantidad, retirándose de ella y privándola de todas

Sólo el cristianismo vino á despertar la vitalidad filosófica en Occidente. Y aunque sea manifiesto que los Padres griegos superan bajo este aspecto á los latinos, y que fué en ellos mucho mayor la compenetración del organismo teológico con el filosófico, y mayor la importancia que concedieron á la filosofía como preparación ó *propedéutica* para el dogma, también lo es que el mundo latino no había producido hasta entonces filósofo alguno igual á San Agustín, cuyos libros, providencialmente colocados al fin de la Edad Antigua, constituyeron la principal biblioteca de los teólogos de la Edad Media. Y precisamente por esos libros comenzó á insinuarse en la ciencia patrística occidental, aunque con cierta timidez y muchas reservas, al esencialísimo elemento platónico que luego había de incorporarse en la Escolástica: la teoría de las ideas arquetipas contenidas en la divina inteligencia, razones eternas, inmutables, no sujetas ni á la generación ni á la muerte.

San Agustín, reproduciendo, aunque no sistemáticamente, el sentir de los platónicos, ó (como antes se decía) de los *académicos*, por encontrarlos menos apartados de la verdad que otros filósofos anti-

las formas é ideas que le pertenecen. Esta *cantidad*, esta *idea*, separada, por privación, de la razón universal que contiene en sí misma las razones de todos los seres, es el modelo de la materia corpórea (*). Por consiguiente, la materia no es otra cosa que la *cantidad ideal* desprendida de la unidad divina y convirtiéndose, por su separación, en *cantidad real*, sin forma y sin unidad, dividida y dispersa hasta lo infinito El mundo, en este sistema, es la multiplicidad inteligible que sale de la Unidad divina y se realiza por una especie de privación misteriosa, que Dios verifica en su ser. «Este punto de vista (continúa Vacherot) era nuevo en el platonismo, y representaba un progreso bastante considerable para que lamentemos no conocer con amplitud su origen y todos sus desarrollos.» Fouillée va todavía más lejos: á su juicio, la tentativa de Moderato para conciliar á Pitágoras con Platón, es mucho más profunda que la de Alcinoo para conciliar á Platón con Aristóteles. Moderato descubrió la unidad oculta bajo el dualismo del *Timeo* y que sólo se deja entrever en el *Parménides*, al paso que Alcinoo se contentó con atribuir á Platón el dualismo peripatético, desconociendo la tendencia platónica á idealizar la materia.

(*) Me aparto en algunas cosas de la exposición de Vacherot, para seguir más de cerca el texto conservado por Simplicio. [Véanse los fragmentos de Moderato de Gades en A. Bonilla: *Historia de la Filosofía española*, I, 417 y siguientes (A. B.)]

guos, fué sin duda el camino principal, aunque no el más directo, por el cual cierto platonismo nunca se extinguió del todo, aun en los siglos más obscuros de la Edad Media. Además de las obras del Doctor de la Gracia, leyeron los escolásticos, si bien no con grande estimación, ciertos compendios y abreviaciones, harto áridas y descarnadas, que de la doctrina de Platón había hecho otro escritor africano de índole muy diversa, el liviano retórico y novelista Lucio Apuleyo. El cual, en sus tres libros *De dogmate Platonis*, exponía muy en extracto, y á la verdad muy superficialmente, la filosofía natural y moral del gran maestro ateniense, juntamente con la lógica aristotélica; y en el *De Deo Socratis*, mezcla extraña de filosofía y de superstición, desarrollaba las ideas demonológicas y teúrgicas de los más exaltados neoplatónicos alejandrinos.

Pero Platón, el verdadero Platón, ¿dónde estaba? Cosa averiguada es que, por lo menos hasta el siglo XIII, un sólo diálogo suyo fué conocido de los doctores escolásticos y él solo mantuvo entre ellos la tradición de la Academia antigua; diálogo, en verdad de los más importantes, aunque no bastara ni con mucho para dar entero y cabal conocimiento de la filosofía platónica, lo uno por ser de materia puramente cosmológica, lo otro por estar lleno de reminiscencias pitagóricas, y por preponderar en él el instinto adivinatorio del poeta sobre la severa disciplina del filósofo. Este diálogo era el *Timeo*, traducido y comentado en época ignorada, verisímilmente en el siglo IV, por Calcidio, á ruegos de un cierto Hosio, de quien no podemos afirmar con certeza que fuese nuestro grande obispo de Córdoba, luz de los concilios de Nicea y de Sardis, aunque esta sea la opinión más generalmente admitida, y á ella nos inclinemos. Si la identidad de ambos personajes llegase á ser bien averiguada, habría que contar á Hosio entre los más antiguos platónicos cristianos, no sólo porque estimuló esta versión y comentario (cuyo autor por cierto, no da en ella indicios claros de profesar el cristianismo (1), antes bien incurre en graves errores, tales como la eternidad

(1) [Parece probable, según las últimas investigaciones, que Calcidio, no sólo fuese cristiano, sino eclesiástico. Vid. A. Bonilla y San Martín, obra citada, I, 184, nota 2.ª (A. B.)]

del mundo, la naturaleza divina del sol y de las estrellas, etc.), sino porque él mismo tuvo intención de traducir el *Timeo*, según expresamente dice Calcidio en la dedicatoria (1). El trabajo de Calcidio tiene inmensa importancia histórica: en él encontró sus armas el realismo más exagerado é intransigente de la Edad Media; en él aprendió la doctrina de las *ideas separadas* no solamente de las cosas, sino de la misma esencia divina. Así como el platonismo ortodoxo y cristianizado arranca de San Agustín, el cristianismo heterodoxo, el idealismo absoluto se remonta más allá de Escoto Eriúgena, y tiene sus raíces en el comento de Calcidio.

Es más que dudoso que ningún otro tratado platónico formase parte de la Biblioteca escolástica antes del siglo XIII. Los Benedictinos de San Mauro, autores de la grandiosa *Histoire Littéraire de la France*, han relegado al país de las fábulas la noticia de un comentario de Mannon, maestro de la Escuela Palatina de Carlos el Calvo, sobre las *Leyes* y la *República*. ¿Cómo era posible que el neoplatónico Escoto Eriúgena, compañero y amigo de Mannon, dejase de hacer en sus obras alguna referencia á textos de tan capital importancia? Ni una sola vez cita Escoto más obra platónica que el *Timeo*. Hasta el siglo XIII no se encuentra una versión del *Phedon*: hasta el mismo siglo, y esto por conducto de la ciencia arábigo-española, no llegan á las escuelas cristianas los diálogos de la *República*.

Lo que no se veía en los textos mismos, tampoco podía aprenderse en las compilaciones de Casiodoro, de Beda, de San Isidoro, de Alcuino. Es insignificante la dosis platónica en todas ellas. Las traducciones de Boecio, si es que realmente las hizo, como parece inferirse de una anfibológica frase del rey Teodorico, tuvieron menos suerte que sus versiones y comentarios aristotélicos, y debieron

(1) *Conceperas animo florente omnibus studiis humanitatis excellentique ingenio tuo spem dignam proventu operis ad hoc tempus intentati, ejusque usum a Graecis Latio mutuandum statueras: Et quanquam ipse hoc cum facilius tum commodius facere posses, credo propter admirabilem verecundiam, ei potius maluisti injungere quem te esse alterum iudicares.* (La mejor edición del comentario de Calcidio es la de Mullach en el tomo II de sus *Fragmenta philosophorum Graecorum*, págs. 147 á 258.)

de perderse muy pronto. Más nos interesa lo que puede haber de platonismo en los libros enciclopédicos del gran Doctor de las Españas. Hasta ocho veces, salvo error, aparecen mencionados en sus escritos Platón y los platónicos. La mayor parte de estas citas pertenecen á su obra magna de las *Etimologías*, gran depósito de las reliquias del mundo clásico. Ninguna de estas referencias arguye conocimiento directo de Platón, pero algunas son importantes. El metropolitano de Sevilla invoca su autoridad, juntamente con la de Aristóteles, al tratar de la distinción entre los conceptos de ciencia y arte (1). El fondo de la distinción hecha por San Isidoro es platónico, pero la distinción misma no está formulada en Platón, sino en uno de los libros de Philón el judío, que parecen no haber sido desconocidos de nuestro obispo. San Isidoro da por carácter de la ciencia lo universal y necesario *(quae aliter evenire non possunt)*, y por materia del arte lo contingente y relativo *(quae aliter se habere possunt)*, lo verisímil, lo meramente opinable. Define, aunque obscuramente, la dialéctica de Platón, se manifiesta algo enterado de sus nociones geométricas, y confusamente de su teoría de la reminiscencia, pero nunca se arroja á exponer parte alguna de su filosofía con la claridad y el método con que expuso, aunque en forma sucinta, los principales tratados del *Organon*, conocidos ya en las escuelas latinas por la traducción de Boecio.

Tan pobre y desmedrada vivió en Occidente la filosofía platónica hasta el grande y trascendental hecho de la introducción de los libros areopagíticos en el siglo IX, y de su traducción por Juan Escoto Eriúgena, maestro palatino de Carlos el Calvo. Eran los libros del llamado Areopagita la expresión más brillante y completa del neoplatonismo cristiano de la escuela de Alejandría: eran conceptos de Plotino, de Porfirio y aun de Jámblico, bautizados, por decirlo así, en las aguas de la teología cristiana, que les había quitado, en lo posible, la levadura panteística. Nadie, á no ser algún eclesiástico francés, empeñado en sostener á todo trance la autoridad y el crédito de las tradiciones dionisianas de su iglesia, puede seguir atribuyendo tales obras al juez ateniense contemporáneo de los Após-

(1) Vid. *Etymologiarum*, lib. I, cap. I; lib. II, cap. XXIV.

toles; pero no habrá quien con atención recorra estos libros, ya tan poco leídos, sin admirar, con su comentador el mártir arzobispo de París, Darboy, la sublimidad de la enseñanza que contienen, lo elevado, fervoroso y puro de su teología, la profundidad y audacia de su filosofía, y aun el andar majestuoso de su dicción y el resplandor platónico de su estilo. *Ave del cielo* le llamó San Juan Crisóstomo, asombrado de lo muy hondamente que desentrañaba el sentido de las Escrituras, y de la alteza y exactitud con que discurría sobre Dios y su naturaleza y sobre los atributos divinos. Apócrifos y todo, esos libros parecen remontarse á no menor antigüedad que el siglo v, y por el método y las divisiones, y por la fecundidad de sus ideas, fueron una de las principales bases de la Escolástica. Merced á ellos se acrecentó el caudal platónico derivado de San Agustín, y á ellos se debió principalmente la conservación de las antiguas doctrinas acerca del amor y la hermosura, contenidas en el *Fedro*, en el *Simposio* y en las *Enéadas*. Nunca son más platónicos y más alejandrinos los doctores de la Edad Media, que cuando comentan al falso Dionisio. Allí bebieron su inspiración, torciéndola unas veces y acrecentándola otras con los raudales de la ciencia cristiana, Escoto Eriúgena, Gilberto de la Porrée, Juan de Salisbury, Alberto Magno, Santo Tomás, Dionisio Cartujano, de todos los cuales hay explanaciones ó glosas sobre los escritos de este anónimo griego, apellidado por algunos *el más metafísico de los Padres.* Esos libros son el *De Coelesti Hierarchia*, el *De Ecclesiastica Hierarchia*, el *De Divinis nominibus*, el *De Mystica Theologia* y algunas epístolas.

Esos libros, recibidos en don pontificio por Carlos el Calvo, fueron traducidos y dados á conocer en Europa por el audacísimo realista irlandés Juan Escoto Eriúgena, verdadero precursor del panteísmo y del racionalismo moderno. Porque Escoto no podía contentarse con el papel de intérprete, y su grande aunque extraviada genialidad metafísica, le movió á hacer retrogradar las ideas hasta el mismo punto en que las había recogido el autor de los libros areopagíticos, es decir, hasta el monismo idealista de Alejandría, sobre el cual levantó el edificio de su original Teodicea, fundada en la unidad de naturaleza, que se determina en cuatro formas, *diferencias* ó *especies:* una, increada y creadora; otra, creada y creado-

ra; la tercera, creada y que no crea; la cuarta, ni creadora ni creada. El fondo de la doctrina de Escoto Eriúgena parece haber preocupado á sus contemporáneos mucho menos que las consecuencias teológicas que de ella dedujo, especialmente en las materias de predestinación y de libre albedrío, y en lo tocante á la eternidad de las penas. Sin embargo, el más notable de los impugnadores de Escoto, nuestro español Prudencio Galindo, venerado como santo en la diócesis de Troyes, de donde fué obispo, no deja de notar en su refutación del libro *De Praedestinatione* el enlace de la metafísica de Escoto Eriúgena con su teología, y defiende el principio de la multiplicidad y de la variedad de los efectos naturales contra la absorción unitaria predicada por su adversario

El neoplatonismo crudo no tiene en la Escolástica más representante que Juan Escoto, cuyo nombre y opiniones cayeron muy luego en olvido; pero las manifestaciones del realismo son numerosas, y en todas, cuál más, cuál menos, se discierne algún elemento platónico: clara y descubiertamente en la glosa de Remigio de Auxerre (siglo IX), sobre el libro de Marciano Capella (1); con tendencias eclécticas en Gerberto (2), discípulo de nuestras escuelas de Cataluña, y que parecía haber heredado algo de la aspiración armónica del pensamiento español, puesto que en pleno siglo X trata nada menos que de poner de acuerdo el libro de las *Categorías* con el *Timeo*, coronando la dialéctica peripatética con la tesis de los universales *ante rem*, formas de las formas. Seguir las vicisitudes del realismo en San Anselmo, y en Bernardo de Chartres (*perfectissi-*

(1) *Est autem mundus aeternus et intellectualis ille videlicet, primordialis causa quae in mente Dei semper fuit, quam Plato ideam vocat.*

(2) En el tratado *De rationali et ratione uti.* (Vid. Hauréau: *Histoire de la Philosophie Scholastique*, 1ère *partie*, 1872, pág. 213). El tratado de Gerberto, casi ignorado ó desdeñado por sus antiguos biógrafos, ha tenido dos ediciones modernas. El pasaje siguiente es curioso y decisivo: «*Alia sunt quidem rerum formae, vel ut ita dixerim, formae formarum, alia actus, alia sunt quaedam potestates... Aliter enim rationale, vel, ut universalius dicamus, aliter genera et species, diferentiae et accidentia in intellectibilibus considerantur, aliter in intelligibilibus, aliter in naturalibus*» (cap. II).

Vid. B. Pez: *Thesaurus Noviss. Anecdot.*, tomo I, parte II, pág. 149.

mus inter platonicos), en Guillermo de Champeaux, en Adelardo de Bath y en la escuela mística de San Víctor, más ontologista y neoplatónica que otra ninguna, como inspirada directamente en los libros del Areopagita, nos haría penetrar más de lo justo en la historia general de la Filosofía, sin gran ventaja para nuestro propósito, puesto que, apartada España de las corrientes escolásticas del centro de Europa por causas históricas bien sabidas, no daba entonces muestras de su vitalidad filosófica en las escuelas cristianas, sino en las escuelas árabes y judías. Durante los siglos XI y XII, esa y no otra es la verdadera filosofía española, y á ella debemos dirigirnos en busca de reminiscencias platónicas, y ciertamente más copiosas que las que puede ofrecernos la Escolástica.

Ante todo, hay que advertir que, si bien la filosofía de Platón no alcanzó nunca entre los árabes la boga y el prestigio que tuvo la enciclopedia aristotélica, no por eso dejaron de conocer en su lengua algunos de los principales diálogos, y lograron noticia bastante exacta de los restantes (1). Las obras predilectas de los traductores, entre los cuales figura en primera línea el célebre Honein ben Isaac, fueron la *República*, las *Leyes* y el *Timeo:* con menos seguridad se mencionan versiones del *Critón* y del *Sofista*, sin contar varios escritos apócrifos de Medicina, Aritmética y Geometría, salidos, á no dudarlo, de las infatigables oficinas de Alejandría. Consta también que Plotino fué traducido al siriaco, y que algunos tratados de los más fundamentales de Porfirio y de Jámblico habían pasado á la misma lengua y también al árabe. Pero mucho más leídas parecen haber sido la *Institución teológica*, de Proclo; la llamada *Teología de Aristóteles*, no conforme en nada con las enseñanzas del filósofo cuyo nombre lleva, pero sí con las del grupo neoplatónico; los tratados *herméticos* (2) y otro libro apócrifo atribuído á Empédocles.

(1) Vid. sobre este punto de las traducciones, la *Histoire de la Médécine arabe*, del Dr. Leclerc, tomo I, págs. 191 y siguientes. (París 1876.)

(2) Ó sean los atribuídos al mitológico personaje Hermes Trismegistro. Admítese hoy generalmente, siguiendo la opinión de Creuzer en su *Simbólica*, que estos rituales y formularios de iniciación, conocidos con el título de *Poemander*, pertenecieron á alguna de las infinitas asociaciones secretas en que se subdividió el sincretismo greco-oriental, y ofrecen una extraña mez-

Como ha observado muy bien Munk y ha repetido Dugat (1), el nombre de filosofía árabe es enteramente inexacto: más propio sería decir filosofía musulmana, puesto que la mayor parte de estos pensadores son de origen persa ó español. Por otra parte, ni esa filosofía era más que una derivación (á veces muy original en los detalles) de las últimas evoluciones del pensamiento griego, ni llegó á echar nunca raíces en el suelo calcinado del islamismo; teniendo que sucumbir muy pronto bajo el anatema de los teólogos, ayudados en España por el hierro y el fuego de los Almoravides y de los Almohades, que prohibieron por edictos el estudio de la filosofía, y arrojaron á las llamas cuantos libros de ciencia tan perniciosa pudieron haber á las manos.

Esta filosofía, pues, cuyas glorias mayores se compendian, por lo que hace á Oriente, en los nombres de Alkendi, Alfarabi, Algazali y el gran Avicena, y por lo tocante á España, en otros tres no menos memorables, Avempace, Tofáil y Averroes, es, como la Escolástica, un organismo peripatético, penetrado y saturado de ideas neoplatónicas, sin el contrapeso que el teísmo cristiano acertó á poner siempre á los descarríos de los más temerarios pensadores occidentales. Lo más original de esta filosofía es, sin duda, la aspiración (mística por su término, pero racionalista por el procedimiento que para llegar á él se emplea) á la unión ó conjunción del alma con el *entendimiento agente*, pasando por los grados intermedios del *entendimiento en efecto* y del *entendimiento adquirido*. En esta conjunción residen la inmortalidad, la perfecta sabiduría y la beatitud; siendo el entendimiento agente y separado á modo de una luz que difunde sus rayos por todo lo inteligible, suscitando en todo objeto los colores de la intelección.

La terminología es aristotélica, pero el fondo de la doctrina es totalmente alejandrino, y sólo en algunos peripatéticos del último tiempo, discípulos de aquella escuela y más influídos por las ense-

cla de conceptos pitagóricos y platónicos con vestigios de la antigua religión egipcia. Su antigüedad no parece grande, puesto que arguyen el conocimiento de la *gnosis* cristiana en alto grado de desarrollo.

(1) *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*... París, 1878, página 19.

ñanzas de Proclo y de Damascio que por las del hijo de Nicómaco, sólo en Temistio y en Philopono pueden encontrarse gérmenes de esta doctrina, cuyo desarrollo se debe indiscutiblemente á los árabes y es la mayor novedad que trajo á las escuelas el *averroísmo.* Pero aunque Averroes, por ser el último en fecha entre los grandes filósofos de lengua arábiga, le haya dado su nombre, no fué en esta parte sino heredero y continuador de una tradición que se remonta á Alfarabi y que había sido expuesta metódicamente por Avicena, el Aristóteles del islamismo, el organizador de la enciclopedia filosófica entre los musulmanes. Desgraciadamente nos faltan aquellos libros suyos que más luz podían darnos sobre sus relaciones con el misticismo alejandrino. Con los nombres de *Filosofía Oriental* y de *Filosofía Celeste*, parece haber existido entre los árabes una especie de doctrina esotérica ú oculta, cuyos monumentos son raros, aunque todavía nos queda uno singularísimo por su forma, y debido á autor español, la novela de Abubeker ben Tofail, llamada en la traducción latina de Pococke *Philosophus autodidactus.* Pero ya mucho antes de escribirse esta novela, que pertenece a la mitad del siglo XII, había llegado á España esa filosofía secretísima, profesada en misteriosos conciliábulos de Persia, verdaderas sectas de iluminados, á las cuales parece haber pertenecido el cordobés Aben Mesarra, que en el siglo X trajo á España los libros del Falso Empédocles, donde, con vagas reminiscencias de la verdadera doctrina de este filósofo acerca del amor y el odio, se exponía sin ambajes el sistema de la forma universal que se desarrolla en larga cadena de emanaciones. Tal doctrina encontró muy pronto (siglo XI) aventajadísimo intérprete en uno de los más eminentes filósofos é inspirados poetas que la raza hebrea ha producido, en Salomón ben Gabirol (de Málaga ó de Zaragoza), autor del célebre libro de la *Fuente de la Vida*, y de algunas poesías líricas, ya himnos, ya elegías, que le colocan, lo mismo que á su compatriota el toledano Judá Leví, en puesto superior á todos los líricos que florecieron desde Prudencio hasta Dante. Su gloria de poeta, aunque limitada al recinto de la Sinagoga, no se ha obscurecido jamás, puesto que hoy mismo sus cantos, henchidos de grandeza, y especialmente su soberano poema *La Corona Real* (*Keter Malchut*), se repiten en el día

de Kipur y figuran en todos los libros de rezo judaico (1); pero es descubrimiento de nuestros días, debido al benemérito orientalista Munk (2), el de la identidad del poeta religioso tan venerado de los suyos, con el filósofo panteísta, apellidado por algunos el Espinosa de los tiempos medios, autor del *Makor Hayim*, y conocido en las escuelas cristianas por el extraño nombre de Avicebrón, con el cual le citan bastante á menudo Alberto el Magno y Santo Tomás de Aquino. Por la lengua usada en sus obras filosóficas, Avicebrón pertenece á la historia de la filosofía árabe, y también por el fondo de su cultura; pero no hay pensador musulmán que ni remotamente pueda compararse con este filósofo judío, ni en la fuerza de la especulación, ni en el arranque metafísico. No nos detendremos en la poética exposición de la cosmología peripatético-alejandrina que se contiene en el *Keter Malchut:* para nuestro objeto, mucha más importancia tiene la *Fuente de la Vida.* En toda la filosofía de la Edad Media no hay monumento neoplatónico de tan singular importancia. Porque neoplatónico es el fondo del pensamiento de Avicebrón, en términos tales, que la doctrina del filósofo hebraico-hispano se confundiría totalmente con la de Plotino y la de Proclo, si el autor, atento á salvar de algún modo el dogma de la creación, no sustituyese la *unidad* de los alejandrinos con la tesis de la *voluntad divina*, de la cual, por libre decreto, emanaron la forma universal y la materia universal. Los términos *materia* y *forma* son esencialmente aristotélicos, pero Aben Gabirol los toma como *hipostases* alejandrinas, y emplea el mismo procedimiento que usaban los filósofos de aquella escuela para descender de lo uno y simple á lo múltiple y compuesto, mediante una serie y cadena de emanaciones, entre las cuales figuran, lo mismo que en el sistema de Gabirol, el entendimiento universal y el alma universal. Es más que dudoso, es inverisímil, que, á pesar de tantas coincidencias (á las cuales todavía puede añadirse la idea del mundo inteligible, que

(1) Vid. Sachs (Michael): *Die Religiose Poësie der Juden in Spanien*, Berlín, 1845.—Geiger (Abraham): *Salomo Gabirol und seine Dichtungen*, Leipzig, 1867.

(2) Munk: *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, París, 1859.

es como arquetipo y paradigma del mundo inferior y sensible), Aben Gabirol conociera directamente las obras de Plotino ni las de Proclo; pero de sus ideas no se le escapó ninguna esencial, merced á los libros apócrifos atribuídos á Empédocles, á Pitágoras, á Platón y á Aristóteles. Sin el auxilio de estas compilaciones místicas, de estos libros de sociedad secreta á que antes aludíamos (1), ¿cómo explicar ciertos lugares de nuestro filósofo judío, que coinciden manifiestamente con otros de las *Enéadas*? ¿Quién no cree oir la voz de Plotino en este elocuentísimo pasaje de la *Fuente de la Vida*? «Si quieres imaginar las sustancias simples y el modo cómo tu esencia las penetra y contiene, es necesario que eleves tu pensamiento hasta el último ser inteligible; que te limpies y purifiques de la inmundicia de las cosas sensibles; que te desates de los lazos de la naturaleza, y que llegues, por la fuerza de tu inteligencia, al límite extensivo de lo que te sea posible alcanzar de la realidad de la sustancia inteligible, hasta que te despojes, por decirlo así, de la sustancia sensible, como si nunca la hubieras conocido. Entonces tu ser abrazará todo el mundo corpóreo, y le pondrás en uno de los rincones de tu alma, entendiendo cuán pequeña cosa sea el mundo sensible al lado del mundo inteligible. Entonces las sustancias espirituales se revelarán y manifestarán ante tus ojos, y las verás alrededor de ti y debajo de ti, y te parecerá que son tu propia esencia. Y á veces creerás que eres una porción de ellas, porque estarás ligado á las sustancias corpóreas, otras veces creerás que eres enteramente idéntico con ellas, sin diferencia alguna, porque tu esencia estará unida á la suya y tu forma á la de ellas. Y si asciendes á los últimos grados de la sustancia inteligible, te parecerán los cuerpos sensibles pequeños é insignificantes, y verás el mundo entero corpóreo nadando en ellos, como los peces en el mar ó los pájaros en el aire.»

El sincretismo alejandrino había intentado la conciliación de Pla-

(1) Entre estos libros descuella la llamada *Teología de Aristóteles*, que fué traducida al latín en el siglo XVI: *Sapientissimi philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive Mystica Philosophia secundum Aegiptios, noviter reperta et in latinum castigatissime redacta.* (Roma, 1519.)

tón y de Aristóteles: esta misma concordia fué el sueño de Aben-Gabirol, como de casi todos los grandes metafísicos de nuestra raza. En su sistema, la *forma universal* es la impresión ó *sigilación* de lo Uno Verdadero, y esta *forma universal* es la que constituye la esencia de la *generalidad* de las especies, ó lo que es lo mismo, de la *especie general* que da á cada una de las especies particulares su propia esencia, porque en su *idea* están contenidas las especies todas. *Idea* ó *forma universal* son, pues, conceptos idénticos entre sí é idénticos á la *unidad segunda*, especie de las especies y razón de todas las formas parciales.

La voz de Gabirol no tuvo eco entre los judíos. Su acendrada piedad y la belleza de sus cantos religiosos le salvaron quizá de la proscripción y del anatema; pero salvo algún cabalista, nadie le siguió en sus especulaciones filosóficas. Y sabido es que la Cábala (1), aunque haya vivido tolerada dentro de la Sinagoga, es una especie de gnosticismo judaico, abiertamente contrario al espíritu y aun á la letra de las Sagradas Escrituras, y debe considerarse como una nueva y singular manifestación de las ideas alejandrinas de *irradiación*, *emanación* y *mundo arquetipo*. Aparte de esta influencia misteriosa y latente, la concepción neoplatónica fué enérgicamente rechazada, lo mismo por los defensores de la tradición bíblica, como el gran poeta Judá Leví y el sutil controversista Abraham ben David, que por los filósofos peripatéticos y racionalistas como el cordobés Maimónides, que tuvo la gloria de redactar la Suma teológica y filosófica del judaísmo en su famoso *More Nebuchim* ó *Guía de los que andan perplejos*, obra escrita con el declarado propósito de reconciliar á Aristóteles con la Biblia. La autoridad de Maimónides por una parte, á pesar de las tempestades que su libro excitó, al tiempo de su aparición, en las sinagogas de Cataluña y del Mediodía de Francia; y por otra, la influencia del averroísmo, cuya vida fué tan corta entre los árabes, pero tan persistente entre los judíos de España, como lo muestran aún en el siglo XV los nombres

(1) Munk y Neubauer han probado, sin dejar lugar á réplica, que el más importante y extenso de los monumentos cabalísticos, el *Zohar*, fué compuesto en el siglo XIII y en España por Moisés de León.

de Abraham Bibago, Joseph ben Sem Tob de Segovia y Jacob Mantino, acabaron de restañar totalmente las aguas de la *Fuente de la Vida*, que no volvieron á correr, y eso muy mezcladas con la corriente clásica, hasta el siglo XVI, en los diálogos de León Hebreo, discípulo del Renacimiento todavía más que de los filósofos de su raza.

No es posible afirmar ni negar con seguridad la influencia que el *Makor Hayim*, escrito primitivamente en árabe, aunque hoy sólo le conozcamos en hebreo y en latín (1), pudo ejercer en el pensamiento de Aben-Bageh, de Aben Tofail y de Averroes, que, según parece, no le mencionan en parte alguna. Pero de todos modos, la prioridad histórica de Gabirol es incontestable, é incontestable también la semejanza de sus doctrinas con lo más místico y más alejandrino que en la epístola del *Régimen del Solitario* y en la fábula de *Hay ben Jokdan* puede encontrarse. No es mera coincidencia, sino que se explica con plena luz por el empleo de unas mismas fuentes, es decir, de los libros mistagógicos y esotéricos tantas veces mencionados. Aun siendo verdad, como Renán sostiene en su *Averroes* (2), que Plotino fué desconocido de los musulmanes, habrá

(1) La versión latina de Domingo Gundisalvo y Juan Hispalense, mucho más completa que el extracto hebreo de Sem Tob Falaquera, se está publicando actualmente en Münster, por diligencia del Dr. Clemente Baeumker, profesor de la Universidad de Breslau, formando parte de la colección titulada *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Avicebronis (Ibn Gebirol) Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino. Ex codicibus Parisinis*, *Amploniano*, *Columbino primum edidit Clemens Baeumker. Monasterii*, 1892, *formis Aschendorffianis*. No ha aparecido hasta ahora más que el primer fascículo (*): la edición es esmeradísima. Ha de advertirse que el códice de la biblioteca de la catedral de Sevilla, descrito por mí en 1879, que Baeumker llama *Colombino*, no ha pertenecido nunca á la librería de D. Fernando Colón, en cuyos registros no consta, sino al fondo primitivo de la biblioteca del Cabildo. Debe llamársele, pues, *codex Hispalensis*. (Nota de esta edición.) (**).

(2) *Averroès et l'Avérroisme, essai historique*, 2.ª edición, 1861, pág. 99.

(*) Hoy está completa la publicación, y forma un tomo de XXIV × 558 págs. en 4.º (A. B.)

(**) De la edición de 1892. (A. B.)

que convenir con el mismo orientalista, en que nada hay más semejante á las *Enéadas* que algunas páginas de Avempace, así como ciertos pasajes del *Autodidacto* parecen literalmente traducidos de Jamblico. La doctrina de ambos filósofos musulmanes, el zaragozano y el guadixeño, merece con toda propiedad el nombre de *misticismo racionalista*, si es que no parece violenta la unión de estas palabras; puesto que uno y otro aspiran á la perfecta *gnosis*, á la unión con el entendimiento agente, mediante la especulación racional, la ciencia y el desarrollo de las facultades intelectuales. Si el fondo de esta filosofía es mucho más indio que griego, no lo es por derivación directa, sino merced á los lejanos efluvios del extremo Oriente, que en Alejandría alteraron tan gravemente el tipo purísimo de la especulación helénica. ¿Qué cosa más alejada del ideal ateniense que la concepción del *gnóstico*, ó la del filósofo *solitario* y *peregrino*, cuya utopía nos presentan Avempace y Tofail? El dogma socrático jamás se divorció de la vida, al paso que el iluminismo alejandrino y el de sus discípulos árabes es la negación misma de ella. Parece que el *Solitario* de Avempace vive todavía en el mundo; pero en realidad es ciudadano de una república ideal y más perfecta: su misión es aislarse de los hombres *hylicos* ó materiales, y unirse con los que aspiran á las formas inteligibles, á las formas especulativas que tienen en sí mismas su entelequia. Estas formas pueden ser las *ideas* platónicas, pero serán *ideas* estériles sin participación ni comunicación. Cuando el *Solitario* llegue á la más alta y pura de todas ellas, al *entendimiento adquirido*, emanación del *entendimiento agente*, y comprenda en todo el resplandor de su esencia las inteligencias simples y las sustancias separadas, será como una de ellas, y podrá decirse de él con justicia que es un ser absolutamente divino, exento y desnudo no sólo de las cualidades imperfectas de lo corpóreo, no sólo de las formas particulares de lo espiritual, *sino de las mismas formas universales de la espiritualidad.*

Esta concepción, ya tan extraordinariamente idealista, recibe los últimos toques en la extrañísima fantasía ó novela psicológica de Abubeker (Tofail), que comienza por aislar al *Solitario* de toda comunicación con seres humanos, haciéndole construir por su propio individual esfuerzo toda su ciencia, y acaba por precipitarle en los

abismos del éxtasis y de la contemplación, lograda mediante el movimiento circular, al cual grosero ejercicio debe entregarse el Solitario después de repetidas abluciones, fumigaciones y sahumerios que le limpien de toda inmundicia física. Entonces, cual otro Porfirio, haciendo saltar de su pedestal á Eros y Anteros; cual otro Jámblico evocando los genios de la fuente de Egadara, llega Tofail, aunque por medios menos poéticos, menos cómodos y menos limpios, á abstraerse de su propia esencia y de todas las demás esencias, y á no contemplar otra cosa en la naturaleza sino lo uno, lo vivo y lo permanente; y al volver en sí de aquella especie de embriaguez, á un tiempo material y metafísica, saca por término de sus contemplaciones la negación de su propia esencia y de toda esencia particular. El panteísmo de Tofail no está templado, como en Gabirol, por ninguna reminiscencia monoteísta, ni contrabalanceado por ninguna tendencia armónica; no se expresa tampoco con las mil atenuaciones y obscuridades con que Avempace y Avicena velaron pensamientos bastante análogos. El libro de Tofail, escrito para los iniciados, arranca todos los velos é ilumina con siniestra luz el fondo de la filosofía oriental. Para el Solitario no hay más esencia que la esencia de la verdad increada, potente y gloriosa: el que llega á alcanzar la ciencia, ó sea la intuición racional de la esencia primera, alcanza la esencia misma, sin que entre el ser y el entender haya diferencia alguna. Sólo en apariencia y á los ojos del vulgo puede existir variedad y multiplicidad en las esencias separadas de la materia: el filósofo las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única que corresponde á una esencia única también.

El espíritu positivo de Averroes no podía complacerse en tales fantasmagorías intuitivas y unitarias; pero toda su sobriedad científica, toda su prudencia mundana, toda su adoración por Aristóteles, todo su fanatismo peripatético (mejor diríamos), no bastaron á salvarle del contagio alejandrino y teosófico que llevaba en sus venas toda aquella filosofía. Sólo que el panteísmo tomó en él una forma nada mística, convirtiéndose en una especie de *monopsiquismo* ó de panteísmo ideológico, basado en la unidad del intelecto, ó sea en la razón impersonal y objetiva. Fuera de esto, y aun en esto mismo,

Averroes pertenece á la historia del Peripato y de la Escolástica, y de ningún modo á la historia del platonismo ni del neoplatonismo, por más que parafraseara de un modo muy singular la *República* de Platón (1), desfigurándola con mil absurdas interpretaciones, nacidas del absoluto desconocimiento que los árabes tuvieron de la civilización clásica en su parte más íntima y sustancial: ignorancia que debía resultar todavía más intolerable cuando se trataba de comentar técnica y pedantescamente una obra de arte más bien que de ciencia, una novela filosófica en cuya composición intervinieron las Gracias todavía más que las Musas. Hay en esta paráfrasis de Averroes indicaciones históricas de gran precio: hay opiniones propias del comentador, muy dignas de tenerse en cuenta, especialmente su enérgica reivindicación de los derechos de las mujeres, á las cuales declara aptas para la guerra, para el gobierno de la república, para el cultivo de la filosofía y de todas las artes, si bien en grado menor que los hombres; pero para convencerse de que Averroes no entendía una sola palabra del texto que iba explanando, baste recordar que la vida nómada de los árabes antes del Islam, la vida del camello y de la tienda, le parecía un trasunto fiel de la república ideal platónica.

Buscar entre los árabes averroísmo posterior á Averroes, parece intento casi excusado: apenas podrían citarse, como fruto muy tardío, las respuestas de Aben-Sabin, filósofo murciano, á las preguntas filosóficas del emperador Federico II (2), célebre por su incredulidad notoria y por la singular protección que concedió en Sicilia á la ciencia de hebreos y musulmanes. Las persecuciones de los almohades extinguieron totalmente la filosofía arábiga, y sólo los judíos por una parte, y los cristianos por otra, recogieron la herencia. Existe, pues, verdadero averroísmo judaico, que dejó su huella hasta en el pensamiento de Maimónides; y existió hasta el siglo XVII,

(1) *Tertium Volumen Aristotelis Stagiritae. Libri Moralem totam Philosophiam complectentes, cum Averrois Cordubensis in Moralia Nicomachia expositione et in Platonis libros de Republica Paraphrasi... Venetiis, apud Juntas.* Páginas 174 á 192.

(2) Publicadas por Amari en el *Journal Asiatique* (Febrero y Marzo de 1853).

en las escuelas cristianas, otra manera de averroísmo heterodoxo (1), que simplificando la doctrina del comentador cordobés hasta dejarla reducida á la teoría panteísta del entendimiento uno, á la teoría de la eternidad de la materia y á la negación de la inmortalidad del alma individual, se convirtió en bandera de incredulidad y de materialismo, y aun después de vencido y arrollado por los gloriosos esfuerzos de Alberto el Magno, de Santo Tomás, de Fr. Ramón Martí y de Raimundo Lulio, persistió obscuramente en la escuela de Padua, siendo Cremonini su último representante.

Pero antes de esta invasión del averroísmo en las escuelas de la Edad Media, había penetrado en ellas la ciencia semítico-hispana mediante una serie de traducciones y comentos, algunos de los cuales (2) parecen remontarse á la mitad del siglo XI, si bien el ma-

(1) Aparte de este averroísmo manifiesto y declarado, la doctrina de Averroes influye mucho en la psicología escolástica de los siglos XIV y XV, especialmente en los escotistas, como ha demostrado extensamente, con observaciones y datos muy nuevos, el profesor de Viena, Carlos Werner, en su disertación intitulada *Der Averroismus in der Christlich-Peripatetischen Psychologie des Späteren Mittelalters*. (Viena, 1881.)

(2) Tales son los de Constantino Africano, Hermann *Contracto*, etc., pero ninguno de ellos tradujo libros de filosofía, sino de medicina y astronomía. En cuanto á las traducciones filosóficas, la prioridad es indisputablemente del arzobispo D. Raimundo, como lo reconocen autoridades nada sospechosas. «La introducción de los textos árabes en los estudios occidentales (ha dicho Renán en su *Averroès*, pág. 201) divide la historia científica y filosófica de la Edad Media en dos épocas enteramente distintas. El honor de esta tentativa, que había de tener tan decisivo influjo en la suerte de Europa, corresponde á Raimundo, arzobispo de Toledo y gran canciller de Castilla.» «El beneficio del arzobispo D. Raimundo (añade Hauréau, *Hist. de la Phil. Scholast.*, tomo II, página 55) es de los que se deben grabar en bronce: acaso no hay otro que sea más digno de memoria eterna.» «A D. Raimundo (escribe el Dr. Leclerc, *Hist. de la Méd. Arabe*, tomo II, pág. 367) pertenece el honor de haber provocado las traducciones del árabe al latín en su ciudad episcopal, y esta iniciativa, que fué conocida en Europa más ó menos pronto, puede ser considerada como el faro que hizo correr á Toledo sabios de todos los puntos del horizonte, no sólo en el siglo XII, sino en el siglo XIII; y como el antecedente necesario de los trabajos de Alfonso el Sabio.» La historia de este importantísimo episodio científico de la Edad Media empieza á ser conocida en todos sus pormenores, honrosísimos para la cultura española. El primero que llamó

yor número de estos trabajos, y los más importantes bajo el aspecto filosófico, pertenecen al reinado de Alfonso VII el emperador, y salieron del célebre colegio de traductores toledanos, protegido por el arzobispo D. Raimundo, que ocupó aquella Sede Metropolitana desde 1130 hasta 1150. Sabidos son los nombres de los dos traductores de quienes se valió para tal empeño, y por cuya diligencia se hicieron familiares á los escolásticos las obras de Avicena y de Algazel, la *Fuente de la Vida*, de Avicebrón, y el famoso libro *De Causis*, que no venía á ser otra cosa que un extracto de la *Institución Teológica* de Proclo. De este modo, y á un mismo tiempo, los dos famosos intérpretes Juan Hispalense y Domingo Gundisalvo ó González *(Dominicus Gundisalvi)*, arcediano de Segovia, lanzaban en la corriente científica los principales monumentos del peripatetismo arábigo, ya olvidado entre los árabes mismos, y las obras más acentuadas de la teoría neoplatónica, entre las cuales, por su brevedad y por la forma de teoremas, obtuvo singular boga el libro *De Causis*, que resumía en breve espacio las conclusiones del más absoluto realismo. Juan Hispalense dedicó la mayor parte de sus esfuerzos á la versión de obras astronómicas y matemáticas; pero el segoviano Gundisalvo, personaje de capital importancia en la historia de la filosofía de la Edad Media, por más que hasta ahora la fortuna haya sido ingrata con su recuerdo, no se limitó á traducir el

la atención sobre el grupo de traductores toledanos fué A. Jourdain (á quien no ha de confundirse con un hijo suyo, autor de un libro bastante flojo sobre la filosofía de Santo Tomás) en sus *Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote* (París, 1843), memoria excelente y llena de sólida erudición, aunque ya en algunas partes incompleta y anticuada. Añadieron nuevos datos, é hicieron importantes rectificaciones, H. Ritter en las varias ediciones de su *Historia de la filosofía cristiana;* Munk, Hauréau, Renán y el Dr. Luciano Leclerc en sus trabajos ya citados. Yo mismo añadí algunas cosas en mi *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1880), tomo I, lib. III, cap. I, y publiqué por primera vez el importantísimo tratado de Gundisalvo *De Processione Mundi.* Casi simultáneamente, Hauréau, en una Memoria leída en la Academia de Inscripciones y Bellas Letras *(Mémoires de l'Institut National de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, tome vingt-neuvième,* París, 1879), reivindicó para Gundisalvo la paternidad del *Liber de Unitate.* [Cons. A. Bonilla: *Historia de la Filosofía española,* tomo I. (A. B.)]

pensamiento de las escuelas árabes y judías de España, sino que, volando con alas propias, aunque inspirado siempre por el *Makor Hayim*, que él había traducido, demostró verdadero talento filosófico en los tres tratados originales suyos que hasta el presente conocemos: el *De Inmortalitate Animae*, el *De Processione Mundi* y el *Liber de Unitate*, fuente principal de los errores que motivaron la condenación de David de Dinan. B. Hauréau ha demostrado plenamente, en una Memoria leída años hace en el Instituto de Francia, que el *Libellus Alexandri* citado por Alberto el Magno como fuente de las herejías panteístas de David de Dinan, no es obra de Alejandro de Afrodisia, ni de ningún otro filósofo griego, ni tampoco de Alfarabi, ni de Algazali, ni de ningún filósofo árabe, sino «de un *clericus* de España muy versado en ciertas doctrinas que fueron profesadas primero en la escuela de Alejandría y luego en la de Bagdad, y que tenía estas doctrinas temerarias por la última palabra de la filosofía especulativa», el cual compilador (según el códice número 86 de la biblioteca del colegio de Corpus Christi de Oxford) no fué otro que el arcediano de Segovia, Domingo *Gundisalvi* (1). El descubrimiento es importante, porque unido á otros indicios, arroja extraordinaria luz sobre los orígenes de aquella explosión panteísta de principios del siglo XIII, que ha sido hasta hoy uno de los mayores enigmas que presentaba la historia de la Escolástica. Y al ver la corruptela del nombre de Gundisalvo en el de Alejandro, quizá no parezca temeraria presunción la que identifique también al arcediano de Segovia con aquel misterioso *Mauritius Hispanus*, cuyas doctrinas aparecen condenadas en París en 1215 por el legado Roberto de Courçon, juntamente con los libros de Amalrico de Chartres y de David de Dinan.

Poco esfuerzo se necesitaba para encontrar en el *Libellus Alexan-*

(1) El *Libellus de Unitate* acaba de ser publicado y ampliamente ilustrado por el Dr. Pablo Correns en los ya citados *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Die dem Böethius fälschlich zugerschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De Unitate. Herausgegeben und philosophiegeschichtlich behandelt von Dr. Paul Correns*. Münster, 1891). (Nota de esta edición.) (*).

(*) De la edición de 1892. (A. B.)

dri el principio de la unidad de sustancia. Nada iguala á la franqueza de sus declaraciones *monistas: «Sive enim sit simplex, sive composita, sive spiritualis, sive corporea, res unitate una est.»* El principio de toda sustancia corpórea ó incorpórea es la unidad; pero esta unidad no excluye la composición de materia y forma. En la unidad primera, absolutamente simple, la materia y la forma son idénticas. Pero en la unidad segunda, en el mundo de las ideas arquetipas, y en la unidad tercera, ó sea en la sustancia de nuestro mundo corpóreo, aunque la materia permanezca una é indivisa, nace la diferenciación merced al concepto de la forma (1). Hay, pues, en el sistema de Gundisalvo un dualismo formal y un panteísmo sustancial, que aniquila ese dualismo y le hace perderse en el seno de la unidad primitiva, en cuya esencia no cabe la distinción de materia y forma. Aben Gabirol, mediante su doctrina de la voluntad activa, creadora de la materia y de la forma, había procurado salvar del naufragio la personalidad de Dios y el dogma de la creación: con la doctrina del libro *de Unitate* son incompatibles una y otra. Más atenuadas se presentan estas ideas en el *De Processione Mundi*, donde el autor admite resueltamente la creación *ex nihilo*, pero no *en tiempo*, de la materia y de la forma, de donde proceden todas las demás cosas por composición y generación; y procura interpretar á su modo el primer capítulo del *Génesis*, torciéndole á su sentido avicebronista, y sólo en apariencia peripatético. La creación misma está allí explicada como una mera impresión ó *sigillatio* de lo divino, semejante á la impresión de la forma en el espejo. «Y como el Verbo es luz inteligible que imprime su forma en la materia, todo lo creado refleja la pura y sencilla forma de lo divino, así como el espejo reproduce las imágenes. Porque la Creación no es más que el brotar la *forma* de la sabiduría y voluntad del Creador, y el im-

(1) Es la misma doctrina que Santo Tomás atribuye á David de Dinan: «*Divisit Davit res in partes tres: in corporeas, animas et substantias aeternas separatas. Et primum indivisibile ex quo constituuntur corpora, dixit yle. Primum autem indivisibile ex quo constituuntur animae, dixit noym vel mentem. Primum autem indivisibile in substantiis aeternis, dixit Deum. Et hae tria esse unum et idem, ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum.*» (*Comm. in Mag. Sent. dist.* 17, *q.* 1.)

primirse en las imágenes materiales á semejanza del agua que mana de una fuente inagotable.» Una sola vez cita Gundisalvo á Platón, y claro que la cita no es directa; nuestro arcediano permaneció tan extraño como todos los filósofos de la Edad Media al puro y genuino platonismo, pero no puede negarse que el emanatismo oriental y neoplatónico es la verdadera raíz de su doctrina y que se dilata con exuberante y pródiga vegetación por toda ella.

Apenas podemos formarnos idea de la rapidez con que se divulgaban los libros en cierto período de la Edad Media, y especialmente en los dos asombrosos siglos XII y XIII. Dada la señal por el arzobispo D. Raimundo, divulgadas las versiones de Gundisalvo y Juan Hispalense, creció la fama de Toledo como ciudad literaria y foco de todo saber, especialmente de los misteriosos y vedados, y empezaron á acudir á ella numerosos extranjeros, sedientos de aquella doctrina greco-oriental que iba descubriendo ante la cristiandad atónita todas sus sospechosas riquezas. «Los clérigos (decía Elinando) van á París á estudiar las artes liberales; á Bolonia, los códigos; á Salerno, los medicamentos; *á Toledo, los Diablos*, y á ninguna parte las buenas costumbres.» Venían, por lo común, estos forasteros, con poca ó ninguna noticia de la lengua arábiga: buscaban algún judío ó mozárabe toledano, que, literalmente y en lengua vulgar ó en latín bárbaro, les interpretase los textos de Avicena ó Averroes: traducíanlo ellos en latín escolástico, y la versión hecha por tal arte se esparcía en innumerables copias é iba á levantar tempestades en los claustros de París. Así trabajaron, con fervor científico superior á toda ponderación, Herman el Dálmata, Daniel de Morlay, Gerardo de Cremona, Herman el alemán y Miguel Escoto, gran privado del escéptico emperador Federico II, y verdadero introductor del averroísmo en Italia y Francia.

Conocida ya totalmente la enciclopedia peripatética, primero por intermedio de los árabes, y muy pronto por traducciones directas del griego, entre las cuales deben mencionarse las del dominico Guillermo de Moerbeka, el pensamiento neoplatónico, el panteísmo idealista y la teosofía oriental fueron perdiendo terreno, así entre los sectarios de la impiedad averroísta, para quienes Aristóteles era el único doctor, el doctor *divino* y por excelencia; como en los

grandes maestros á quienes durante el siglo XIII se debió la organización y forma definitiva de la ciencia escolástica; por más que, como queda dicho, en la gran síntesis de Alberto Magno y de Santo Tomás, entrasen por mucho los libros areopagíticos, cuya procedencia alejandrina es indisputable; siendo todavía más profunda esta influencia en los místicos de la escuela franciscana, y especialmente en el seráfico doctor San Buenaventura, cualquiera que sea la opinión que tengamos sobre el grado de su ontologismo (1), materia hoy de interminables polémicas, que no quitarán nunca su carácter místico, y en cierto modo platónico cristiano, al *Itinerarium mentis in Deum*, lectura predilecta de nuestros grandes contemplativos del siglo XVI.

El representante entre nosotros del pensamiento franciscano, es el iluminado Dr. Ramón Lull, nuestra mayor gloria filosófica de la segunda Edad Media. Nadie más independiente de la tradición que Lulio, en cuanto á la forma de su enseñanza, que es siempre popular y mezclada de ciencia y arte; pero en el fondo de su absoluto realismo, como en todas las concepciones del mismo orden que la historia nos presenta, siempre se ve fulgurar la eterna luz del pensamiento platónico. No porque el solitario mallorquín alcanzara á leer lo que en su integridad nadie leyó antes del Renacimiento, ni antes de él podía ser entendido, sino porque respondiendo la concepción platónica á uno de los impulsos primordiales del espíritu humano, á uno de los grandes modos posibles de explicación del mundo, nunca ha dejado de vivir como ideal, aunque á veces pa-

(1) Sobre este punto del ontologismo deben tenerse muy presentes los escritos del cardenal Zigliara, especialmente su *Tratado de la luz intelectual*. El autor sostiene con gran profundidad y copia de testimonios, que la luz intelectual, lo mismo en San Buenaventura que en Santo Tomás, no es ningún género de *iluminación* o *ilustración especial* que nos ponga en inmediata relación con las ideas divinas o *ejemplares increados*, como parece serlo en Enrique de Gante y otros platónicos escolásticos, sino enérgicamente activa (abstractiva e iluminativa a un tiempo), que los escolásticos solían llamar *entendimiento agente*, no en el sentido de *inteligencia separada* que le daban los árabes, sino en el de propiedad subjetiva, que ciertamente participa de la luz divina esencial, sin la cual sería imposible todo conocimiento, pero que no es la luz misma.

rezca extinguirse como doctrina. El realismo luliano y todo realismo de la Edad Media no es más que una filosofía platónica sin Platón. Los realistas y los místicos de entonces no conocían la letra, pero adivinaban el espíritu, y más que ninguno le adivinó Raimundo Lulio, por lo mismo que filosofaba al aire libre, y le pesaba menos que á otros el polvo de la escuela. Él mismo reconoce hasta cierto punto esta filiación, cuando nos dice en su libro *De auditu Kabbalistico* que la filosofía de Platón es introducción necesaria á la Kábala, es decir, á esa Kábala ó teosofía cristiana que él enseñaba y que allí mismo define: «*Habitus animae rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus*» (1). Si bien se mira, todo el sistema de Lulio está contenido en germen en aquel pasaje, tan vigorosamente sintético, del principio del *Arte Magna*, en el cual se afirma que el entendimiento busca, requiere y apetece una sola ciencia general, aplicable á todas las ciencias, con principios generalísimos, en los cuales esté implícito y contenido el principio de las ciencias particulares, como está contenido lo particular en lo universal. Esta aspiración á la ciencia universal se cumple en la escuela luliana, no por medio de un artificio mecánico, como algunos neciamente han interpretado, sino por medio de una doctrina trascendental (*punto trascendente* la llama Lulio) (2), que es á un tiempo Lógica y Metafísica, Lógica *real* y no *formal*, y análoga, por consiguiente, á la Dialéctica platónica. «La idea en Dios (escribe R. Lull) es ente ú objeto eternamente. Y esta Idea en Dios es el mismo Dios. La Idea en tiempo es semejanza de la idea eterna, y tal *idea* ó semejanza es creada en la criatura» (3). No hay, por consiguiente, más ciencia que la ciencia de las ideas, llamada por Platón Dialéctica y por Raimundo

(1) *Raymundi Lullii Opera ea quae ad adinventam ab ipso artem universalem... pertinent. Argentinae* (Strasburgo), *sumptibus Lazari Zetzneri*, 1598, página 45.

(2) *El punto trascendente es instrumento del entendimiento humano, con el qual alcanza su objeto según las naturalezas de las potencias inferiores, y alcanza el objeto supremo sobre su naturaleza (Árbol de la Ciencia de el muy Iluminado Maestro Raymundo Lulio, nuevamente traducido y explicado por... D. Alonso de Zepeda y Andrada)*, Bruselas, pág. XCIX.

(3) Ib., pág. CII.

Lulio *arte magna*, *general y última*, la cual es, á un tiempo, ciencia del pensar y ciencia del ser, puesto que en uno y otro sistema lo formal es prueba y fundamento de lo real, y de la idea se induce la realidad, ó más bien, la idea es entidad realísima, que hace posible y legítimo el tránsito del conocer al ser. Por eso en Teodicea, Lulio y Sabunde y todos los lulianos admiten sin vacilar el argumento de San Anselmo, sin que valga contra ellos la acusación de paralogismo que vale contra Descartes y contra todo pensador que quiera fundar el mismo argumento sobre una base puramente psicológica. Hay algo de pueril en suponer que San Anselmo *inventó* un argumento, y que este argumento puede admitirse ó rechazarse aisladamente, sin tener cuenta con el sistema realista de que forma parte. Valdrá ó no valdrá dialécticamente la crítica que de él hicieron los antiguos conceptualistas escolásticos y luego Kant; pero á los ojos de todo idealista absoluto, la prueba del ser por su idea nunca puede ser un argumento aislado, sino el fondo mismo y la esencia de su doctrina.

El carácter realista y platónico de la lógica de Lulio no se ocultó nunca á sus discípulos y comentadores más perspicaces, entre los cuales, sin disputa, debe ocupar el primer lugar el ilustre cisterciense del siglo XVIII, Antonio Raimundo Pascual (1), que redactó el testamento (digámoslo así) de esta antigua y españolísima escuela, en su obra vasta y magistral de las *Vindicias Lulianas*. Allí se ve perfectamente deslindado el concepto trascendental del arte Luliana, que no considera las cosas meramente como *intencionales*, según hacía la lógica tradicional, ni aisla el ente real de su idea, como la metafísica Aristotélica; sino que levantándose sobre la distinción del ente *real* y del ente *intencional*, busca en la esfera de los *puntos trascendentales* una más alta y generalísima intuición, por virtud de la cual, lo *real* y lo *intencional* igualmente se explican y fundamentan.

Para desarrollar sus concepciones ontológicas, no empleó Lulio la forma del diálogo socrático, que no era de su raza ni de su tiempo; pero como fué hombre de ardorosísima y plástica imaginación, gran

(1) *Vindiciae Lullianae, sive Demonstratio Critica inmunitatis Doctrinae Illuminati Doctoris B. Raymundi Lulli... Avenione*, 1778. 4 volúmenes en 4.° Vid. especialmente el tomo I, disert. 1.ª *in totum*.

poeta en su vida y gran poeta en sus obras, especialmente cuando escribía en prosa y no encerraba su altivo pensamiento en los artificiosos y cortesanos moldes de la agonizante métrica provenzal, acudió unas veces al auxilio de la representación *schemática* en forma de árboles y de círculos; otras, á la parábola y al apólogo, é invadió más de una vez el campo de la novela utópica y social (1). Pero lo más exquisito, lo más acendrado, lo más puro de su alma, la quinta esencia de su espíritu, quedó en las efusiones místicas del inmenso volumen de las *Contemplaciones* y en los versículos del cántico verdaderamente divino *Del Amigo y del Amado*, que es la joya de más quilates que encierra el tesoro luliano. Obras son éstas, á un tiempo, de ciencia y de arte, y en ellas se reproduce el singular fenómeno que, á través de los siglos, une en su forma exterior las manifestaciones más diversas del pensamiento idealista, haciendo que en Platón, como en Lulio, en Gabirol y en León Hebreo, como en Bruno ó en Schelling, el elemento artístico se desborde sin diques ni barreras, y convierta la filosofía en una especie de poética y deslumbradora teosofía, donde el mito, la alegoría y el símbolo parecen la única vestidura digna de concepciones que ya en su origen tuvieron, por lo menos, tanto de poéticas como de metafísicas, si es que la Metafísica y la Poesía no se identifican totalmente en su aspiración ideal y en sus determinaciones más altas.

La filosofía sintética y armónica de Lulio, y especialmente aquella audacísima Teodicea suya que intenta probar por razones naturales, no ya los preámbulos de la fe, sino los mismos dogmas revelados, reaparece á principios del siglo xv en el *Libro de las Criaturas*

(1) El *Blanquerna* es una novela utópica, pero no fantástica y fuera de las condiciones de este mundo, como lo son la *República* de Platón, la *Utopia* de Tomás Moro, la *Ciudad del Sol* de Campanella, la *Océana* de Harrington, ó la *Icaria* de Cabet. Al contrario, R. Lull, tenido comúnmente por entusiasta y aun por fanático, aparece en este libro suyo hombre mucho más práctico y de más recto sentido que todos los moralistas y políticos que se han dado á edificar ciudades imaginarias. No hay una sola de las reformas sociales, pedagógicas ó eclesiásticas, propuestas por R. Lulio, cuyo fondo no esté dado en alguna de las instituciones de la Edad Media y especialmente de su patria catalana, ninguna de las cuales él quiere destruir, sino avivarlas mediante la infusión del espíritu cristiano, razonador y militante.

ó *Teología natural*, del barcelonés Raimundo Sabunde, célebre, entre otras cosas, por haberle traducido y comentado á su manera Miguel de Montaigne. La doctrina teológica y metafísica de Sabunde es luliana pura y neta, pero con cierta originalidad, no sólo en el método, sino en la importancia que concede al procedimiento psicológico y á la experiencia propia, «ciencia certísima y clarísima, que nadie puede negar porque la ve dentro de sí mismo con infalible testimonio». Por esta fe inquebrantable en el testimonio de conciencia, superior para él á toda otra certidumbre, se ha contado y debe contarse á Sabunde entre los precursores de Descartes, y ciertamente que nos parece leer en profecía el *Discurso sobre el Método*, cuando vemos á Sabunde encarecer tanto la necesidad de que el hombre *entre en sí y venga á sí y habite dentro de sí*, si es que quiere conocerse á sí mismo (1), y cuando pasando más adelante quiere

(1) *Nulla autem certior cognitio quam per experientiam et maxime per experientiam cujuslibet intra seipsum..... Ista scientia nulla alia indiget scientia. Non enim praesuponit Logicam neque Metaphysicam..... Quia ergo homo est totaliter extra se, ideo si debet videre se, necesse est quod intret in se, et veniat ad se, et habitet intra se..... (Theologia Naturalis Raymundi de Sabunde Hispani viri subtilissimi..... Venetiis apud Franciscum Ziletum*, 1581.)

Diálogos de la naturaleza del hombre, de su principio y de su fin..... traducidos de lengua latina en la qual los compuso el muy docto y piadoso Maestro Remundo Sebunde, en castellano, y anotados por el P. Fr. Antonio Ares..... de la Sagrada Religión de los Mínimos..., Madrid, Juan de la Cuesta, año 1616, 4.°

Entre las monografías acerca de Sabunde, merecen especial mención:

Schaur (Jacob): *Raymundus von Sabunde*, Dilingen, 1850.

Kleiber (Dr. L.): *De Raymundi quem vocant de Sabunde vita et scriptis*, Berlín, 1856.

Reulet (D.): *Un Inconnu célèbre. Recherches historiques et critiques sur Raymond de Sebonde*, París, 1875. Este libro no deja de contener cosas útiles, á pesar del extravagante empeño que el autor tomó queriendo hacer á Sebonde natural de Tolosa, contra el testimonio del abad Trithemio, su contemporáneo; contra el de Montaigne, y contra *todos* los escritores que han hablado de Sabunde desde el siglo XV acá.

Compairé (Gabriel): *De Raimundo Sebundo ac de Theologiae Naturalis libro*, París, Thorin, 1873.

Schumann (Alejo): *Raimundus von Sabunde und der Ethische Gehalt seiner Naturtheologie. Ein Beitrag zur Ethik des Mittelalters...*, Crefeld, 1875.

Holberg: *De Thelogia Naturali Raimundi Sebundi*, Halle de Sajonia.

alcanzar una Teodicea por procedimientos meramente psicológicos: «*Cognitio de Deo quae oritur ex propria natura est nobis certior et magis familiaris*». Pero examinando más adentro las cosas, se ve que no es tanto en Sabunde, como á primera vista parece, el exclusivismo psicológico. El título mismo de *Libro de las Criaturas* que el suyo lleva, muestra cuánta importancia daba á la prueba cosmológica, á lo que él llama «el libro de la naturaleza, común y abierto á todos» *liber naturae..... omnibus communis et generalis et naturalis..... omnibus patens..... quilibet in eo legere potest*, libro natural que es como puerta, vía é introducción al conocimiento de sí propio: *Ideo est ordinata rerum et creaturarum universitas, tanquam iter, via et scala inmobilis, habens gradus firmos et inmobiles, per quam homo venit et ascendit ad seipsum*. De suerte que el verdadero procedimiento de Sabunde, totalmente inverso del de Lulio, es del mundo exterior al hombre y del hombre á Dios. En realidad, Sabunde, el último de los grandes realistas de la Edad Media, discípulo de San Agustín, de San Anselmo y de Hugo de San Víctor, mucho más que del Angel de las Escuelas, aparece como un Jano de dos caras, colocado entre dos mundos filosóficos enteramente distintos. Cierra el uno y abre las puertas del otro. Por un lado, en su bellísima doctrina acerca del amor, doctrina capital en su Teodicea, es místico como Suso y como Tauler, y precede y anuncia á la gran generación española de los místicos del siglo XVI. Pero esta no es más que una de las dos caras de Sabunde: aquella con que mira á la Edad Media. La otra cara está vuelta hacia Descartes y Pascal, de quienes es heraldo, y hacia Kant, cuya *Crítica de la Razón Práctica* en algún modo preludia con su demostración de Dios como fundamento del orden moral. Trae un método nuevo: trae, sobre todo, la poderosa palanca de la observación interna enfrente de las contenciones y de las disputas, pero en el fondo su doctrina es la del realismo antiguo, y especialmente la de San Anselmo y la de Lulio, sin que en tal realismo parezcan haber influído para nada las corrientes platónicas puras que ya comenzaban á derramarse por Italia.

Es error vulgarísimo el de retrasar la propagación de tales ideas hasta la fecha de la caída de Constantinopla en manos de los turcos

y de la fuga á Italia de algunos gramáticos griegos. Desde la segunda mitad del siglo XIV era frecuente el comercio literario entre Grecia é Italia, comercio que se acrecentó con ocasión del Concilio de Florencia (1438) y de la frustrada unión de las dos Iglesias, Griega y Latina. Los más ilustres representantes del platonismo y del neoplatonismo itálico, Jorge Gemisto Pleton y el cardenal Bessarion, habían venido á Italia para asistir á dicho Concilio, y por iniciativa de Pleton concibió Cosme de Médicis el Viejo la idea de la Academia Platónica. Pleton, que no era cristiano más que de nombre, y sí furibundo neoplatónico, dado á la teurgia y á la magia, estuvo á punto de comprometer la causa de Platón, no sólo con sus invectivas feroces contra Aristóteles, sino con los delirios y visiones de su propia filosofía, que él llamaba *zoroástrico-platónica*. La restauración neoacadémica provocó indirectamente una restauración del aristotelismo puro, que tenía entre los refugiados bizantinos gran número de partidarios, entre los cuales descendieron á la arena con ardor insólito y grande aparato polémico, el patriarca Jorge Scolario (1), Jorge de Trebisonda y Teodoro de Gaza, impugnando de mil modos las vetustas supersticiones que Pleton daba como platonismo, y mezclando y confundiendo en sus iras la doctrina pura platónica con el sincretismo alejandrino y con las increíbles aberraciones de su discípulo. Fué menester todo el peso de la autoridad y de la ciencia del cardenal Bessarion (en su libro *Adversus Calumniatorem Platonis*), para deslindar tan revuelto campo y vindicar con poderosa templanza el nombre de Platón de la dura responsabilidad que sobre él comenzaba á pesar por yerros ajenos que le hacían sospechoso al pueblo cristiano. Todo el conato de Bessarion fué probar que la doctrina platónica, estudiada, no en los alejandrinos, sino en su fuente pura, es decir, en los diálogos del inmortal filósofo, estaba menos lejos de la verdad revelada que la doctrina de Aristóteles, tomada asimismo en sus primitivas y genuinas fuentes. Pero ni se mostró, como otros, adversario fanático de Aristóteles, ni trató de ocultar mañosamente los puntos de discrepancia en que uno y otro

(1) El patriarca Scolario tradujo al griego las *Súmulas logicales* de nuestro Pedro Hispano.

filósofo y toda la ciencia antigua difieren esencialmente del dogma evangélico. No diremos que la prudente sinceridad de Bessarion llegase á sobreponerse en el Renacimiento italiano á la fanática temeridad de Gemisto, pero no hay duda que su espíritu de templanza y de concordia se reflejó en la misma Academia Florentina, fundada en 1460 bajo los auspicios de algunos discípulos inmediatos de Pleton, y acertó á mantener casi siempre en límites razonables el férvido entusiasmo de Marsilio Ficino y las tendencias pitagórico-cabalísticas de Juan Pico de la Mirándola.

La severa crítica de nuestro Vives relegó desdeñosamente á Marsilio Ficino al grupo de los filosofastros, y no anda muy lejos de tal parecer la crítica moderna, que, más que como pensador y filósofo, le considera como «un erudito que filosofa sin mucha originalidad» (1); pero ni se le puede regatear el mérito de haber popularizado más que otro alguno, con sus versiones latinas, las obras de Platón y de Plotino, ni negarle el primer puesto en el platonismo italiano, que, sin alcanzar grande originalidad científica, tiene, no obstante, decisiva importancia en el desarrollo de la cultura moderna (2). El mayor pecado de esta escuela consistió en confundir á Platón con los alejandrinos y en comentarle y traducirle de tal manera que resultase un iluminado y un taumaturgo, en vez de aquel espíritu tan ateniense, tan luminoso, tan lleno de serenidad y tan divinamente irónico.

Cuándo llegaron á España los primeros ecos de este renovado platonismo, es cuestión difícil de resolver hasta el presente; pero hay, aunque en escaso número, documentos del siglo XV, que pueden ponernos en camino de indagación, y que bastan para probar que esta tendencia madrugó bastante en nuestro suelo. No incluiremos entre las manifestaciones platónicas el *Sompni de l'inmorta-*

(1) Frase de Pascual Villari en su obra *Niccolò Machiavelli e i suoi tempi*. Florencia, 1877, tomo I, pág. 187.

(2) El mejor trabajo que existe sobre la Academia Platónica es el de K. Sieveking, *Die Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz*, Hamburgo, 1844. Véase, además, á Schultze, *Geschichte der Philosophie der Renaissance*, Jena, 1874.

litat de l'anima nostra (1), del catalán Bernat Metge, familiar y gran privado del rey de Aragón Don Juan el Primero, cuyo sombra evoca en aquella visión, que por lo de *sueño* recuerda el de *Scipión*, y por

(1) Existe en un códice de la Biblioteca Universitaria de Barcelona, y de él proceden las copias y extractos que poseemos algunos curiosos. Anúnciase para breve plazo en París una edición crítica de este precioso monumento, dirigida por el eminente filólogo español Dr. D. José Miguel Guardia.

[Esto escribí en 1889, y por muchas razones lo dejo subsistir ahora, aunque confieso que me excedí no poco llamando *eminente filólogo* al Dr. Guardia, cuya *Gramática Latina* no pasa de ser una compilación, aunque bien hecha y muy útil. La edición del *Sueño*, de Bernat Metge, ha aparecido en 1890, y si bien bastante lejana de la perfección, puede consultarse con fruto, teniendo siempre en cuenta los graves reparos que ha expuesto Morel-Fatio en la *Romania*, entre las cuales es muy chistoso el que se refiere á la equivocación cometida por el Dr. Guardia confundiendo el *ruibarbo* con un río llamado *Berber*. Yo hubiera podido seguir el mal ejemplo del Dr. Guardia, que, arrebatado por sus furores de sectario y por el odio ciego que profesa á su antigua patria, y prevalido de la general ignorancia en que los franceses viven de las cosas y de los hombres de España, se ha desatado contra mí en las más feroces injurias, desde las columnas de una publicación habitualmente tan grave y reposada como la *Revue Philosophique*, de Ribot, que no hace bien en dar hospitalidad á semejantes desahogos de mala educación, incompatibles con toda filosofía, incluso el positivismo de farmacia, que parece ser la única metafísica del Dr. Guardia. Pero no está en mi ánimo rebajar la severidad de la ciencia con polémicas groseras, en que ambos contendientes quedan igualmente deshonrados. El culto de la verdad exige de nosotros demostraciones y no dicterios. Si algún día, en los hervores de la primera mocedad, traspasé algo los límites de la moderación en las controversias, hoy me pesa de ello, y no quiero contribuir ni en poco ni en mucho á la propagación de los perversos hábitos literarios que van haciendo incompatible el oficio de escritor con el de persona culta y bien criada. El Dr. Guardia, aunque haya tenido el mal gusto de hacerse francés, es hombre erudito y que vale, si no en filosofía, en otros estudios; y esto basta para que yo no le replique con denuestos. En cuanto á sus disparatadas opiniones ó más bien declamaciones sobre la ciencia española, virtualmente, y por la sola exposición y depuración de los hechos, se encontrarán refutadas en este libro y en otros que han de seguirle, si Dios quiere. (Nota de esta edición (*).]

[Hoy debe consultarse la edición de R. Miquel y Planas: *Les obres d'en Bernat Metge*, Barcelona, 1910. (A B.)]

(*) La de 1892. (A. B.)

el asunto y por algunos de los argumentos, trae involuntariamente á la memoria el último diálogo de Sócrates con sus discípulos. Alcanzó Bernat Metge, aunque de lejos, los fulgores del Renacimiento, pero no tanto en la antigüedad, cuanto en los poetas y humanistas italianos renovadores de ella. El nombre de Platón, citado de segunda ó tercera mano, no tiene más valor en aquel primoroso diálogo, que los nombres de Zenón, Empédocles, Xenócrates, alegados allí mismo por mera reminiscencia erudita; así como en la repetición de los nunca olvidados argumentos del *Phedon* ha de verse, más que otra cosa, el prestigio de la tradición escolástica, que heredó dichos argumentos de San Agustín, de Mamerto Claudiano y de nuestro Liciniano.

Tampoco hay que buscar platonismo, sino por derivación muy remota, en el amor metafísico y abstracto de Ausias March. El fondo de su psicología tiene más de escolástico que de platónico, y lo mismo ha de decirse de toda la poesía intelectual y simbólica de sus únicos maestros, los líricos del primer Renacimiento italiano, puesto que no sólo Guido Guinicelli, Lapo Gianni y el incomparable autor del *Convito* y de la *Vita Nuova*, sino el mismo Petrarca, son anteriores, el que menos de un siglo, á la fundación de la Academia Florentina, y aun á la aparición de Gemisto, y no pudieron recibir sus conceptos psicológicos, sino de la única filosofía de su tiempo, y á lo sumo de algún poeta ó moralista de la antigüedad latina.

El primer escritor español de quien positivamente consta haber traducido, aunque no directamente, alguno de los diálogos platónicos, es el castellano Pedro Díaz de Toledo, capellán del Marqués de Santillana, y colaborador que fué en sus nobles empresas de erudición y de cultura. Son curiosos estos primeros ensayos y tanteos del humanismo español, todavía no seguro de sus fuerzas. Antes de 1445 tenía romanzado el Dr. Pedro Díaz de Toledo, valiéndose de la versión latina, entonces recientísima, de Leonardo Bruni de Arezzo, *el libro de Platón, llamado Fedrón* (sic), *en que se trata de cómo la muerte no es de temer* (1), dedicándolo al «muy generoso é

(1) El docto hispanista y muy querido amigo mío Morel-Fatio, que por primera vez ha dado cuenta de este *Fedrón* en un artículo inserto en la *Ro-*

virtuoso señor singular suyo, Iñigo López de Mendoza, señor de la Vega». Y no contento con haberle traducido, le imitó años después en su *Diálogo ó Razonamiento* sobre la muerte del Marqués de Santillana, obra de carácter más acentuadamente platónico que el celebrado *Sompni* de Bernat Metge, al cual se asemeja mucho por su forma y tendencia (1). El ejemplo de Pedro Díaz de Toledo debió de servir de estímulo para el renacimiento del diálogo, cuya más dramática manifestación fué en aquella edad el tratado de Juan de Lucena, «en estilo breve, sentencia, no sólo largo, mas hondo é prolixo, en el qual ha nombre *Vita Beata*», libro que, á pesar de su título, tiene mucho más de Cicerón que de Boecio (2).

Pero Lucena, y Díaz de Toledo, y la mayor parte de los eruditos de la corte de Don Juan II eran meros latinistas, y, por consiguiente, humanistas de segunda clase, detenidos en un grado inferior al que ya alcanzaba el Renacimiento italiano. Por otra parte, el uso conti-

mania (tomo XIV, 1885), afirma que esta versión, conservada hoy en un códice de la Biblioteca Nacional de París, no es del *Phedon* (á pesar de su título), sino del *Axioco* (diálogo contado hoy entre los apócrifos). Yo no dudo que el códice de París contendrá el *Axioco*, pero poseo dos códices, uno del siglo XV y otro del siglo XVI, que real y positivamente contienen el *Phedon* traducido por Pedro Díaz de Toledo. Sería verdaderamente inverisímil que el traductor hubiese confundido dos diálogos tan diversos por su asunto, por su extensión y por los nombres de sus personajes. Creo, pues, que Pedro Díaz de Toledo tradujo ambos diálogos, el *Phedon* y el *Axioco*, y que el copista del MS. parisiense aplicó á uno de los diálogos el nombre y la dedicatoria del otro. La confusión del amanuense es tanto más de extrañar, cuanto que el *Axioco* es brevísimo, y así ocupa sólo cuatro folios en el códice misceláneo descrito por el Sr. Morel-Fatio, al paso que el *Phedon* llena él solo un razonable volumen en los dos códices de mi biblioteca.

(1) La Sociedad de Bibliófilos Españoles acaba de publicar esta obra en el interesante tomo de *Opúsculos literarios*, dirigido por D. Antonio Paz y Melia. Además del códice de la Biblioteca de Osuna (hoy de la Nacional) que ha servido para esta edición, hay otro que yo poseo, procedente de la biblioteca del Marqués de Astorga. (Nota de esta edición.)

(2) También la *Vita Beata* figura en el tomo de *Opúsculos* antes citado. El Sr. Paz y Melia ha descubierto que en gran parte el libro de Lucena es traducción de uno de Bartolomé Fazzio (humanista de la corte de Alfonso V de Aragón), que se titula *Dialogus de felicitate vitae*. (Nota de esta edición.)

nuo de la lengua vulgar y la tendencia general de sus escritos, los filiaba más bien entre los moralistas populares que entre la aristocracia literaria de entonces. La cultura verdadera y genuinamente clásica sólo renació en la corte napolitana de Alfonso V de Aragón, lazo providencial entre las dos penínsulas hespéricas. Pero aquel impulso fué puramente literario. El más antiguo representante de las tendencias del Renacimiento en la esfera de los estudios filosóficos no perteneció á aquella corte ni se educó en ella: comenzó por ser un portento en la palestra escolástica, y acabó por aplicar sus labios á los raudales de la ciencia antigua, abiertos por su maestro y padrino el cardenal Bessarion. Llamóse este personaje Fernando de Córdoba, y su vida parecería la más inverisímil leyenda científica, si no estuviese comprobada por documentos irrecusables (1). Algo hay que conceder, sin embargo, á la fantasía de sus estupefactos contemporáneos. El autor de la Crónica de Neoburg, el abad Tritthemio, Mateo d'Escouchy y otro cronista anónimo conocido por el *bourgeois de Paris*, nos refieren contestes ó con leve diferencia, y todos con mucha gravedad, que el tal Fernando de Córdoba, á la edad de veintidós años, sabía de memoria todos los libros conocidos entonces en las escuelas, incluyendo entre ellos la Biblia con las glosas de Nicolás de Lyra, las obras de Santo Tomás, Alejandro de Hales, Escoto y San Buenaventura; todo Averroes, el *Canon* de Avicena y el Cuerpo del Derecho Canónico. Aparte de la enormidad de la hipérbole, nótese el carácter de Edad Media que toda esta erudición tenía; pero nótese también que los mismos cronistas le atribuyen singulares conocimientos filológicos, que explican, hasta cierto punto, sus trabajos posteriores. «Sabía (dice) escribir y hablar cinco lenguas, es á saber: latín, hebreo, *griego*, caldeo y árabe.» Pertrechado con toda esta masa de ciencia, adquirida no sabemos cuándo ni dónde, se presentó en la Universidad de París el año 1445, causando tan general asombro con sus victoriosas disputas y argumentaciones, que los maestros de aquella Universidad, derrotados por él en toda la línea, le tuvieron por el Anticristo, y de-

(1) Véase la interesante monografía de Julián Havet: *Maître Fernand de Cordoue et l'Université de Paris au XV siècle*, París, 1883.

terminaron encarcelarle, con intento de ejercer sobre él más graves rigores, que prudentemente esquivó refugiándose primero en los Países Bajos, y luego en Italia, tierrra de promisión entonces para todos los hombres de letras. Allí vivió tranquilo y respetado, á la sombra del cardenal Bessarion, que le hizo nombrar subdiácono de la Santa Sede, y que movido de su fama de helenista le asoció á sus grandes trabajos de apología platónica, encargándole de la composición de un paralelo entre las dos filosofías, la de Platón y la de Aristóteles, obra que Fernando de Córdoba no llegó á terminar por haberse empeñado antes en otra de carácter puramente especulativo, que afortunadamente poseemos aún con el título *De Artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis* (1). Libro es este

(1) No se ha impreso aún (*), y eso que ciertamente lo merece. Se conserva en la Biblioteca Marciana de Venecia, en un códice en 8.°, de 88 folios útiles, escrito en vitela con mucho primor, y exornado de capitales de colores. Este códice es el mismo que Fernando de Córdoba presentó al cardenal Bessarion, y lleva sus armas. De él es copia (con algunas variantes) el códice 1.377 de la Biblioteca Vaticana, en 4.°, escrito en papel, letra de fines del siglo XV ó principios del siguiente. De entrambos códices procede la copia que yo poseo y espero publicar algún día; véanse algunos extractos del proemio, que darán idea del propósito del autor y de las condiciones de su obra:

«*Quos vides inter scholasticos et praestanti ingenio viros, vel sustulisse penitus, vel in dubium revocasse, sit ne artificium quo omne natura scibile in singulis disciplinis et investigari et inveniri possit, eos constat rerum origines nescisse videri, et eam quidem opinationem de Metaphysicae artis ignoratione descendere. Nam cum apud eam scientiam sit perspicuum nullum vel quidditatem vel naturam pluribus conveniri posse, nisi per rationem unius cui primo convenit, quod in Aristotele secundo Prim. Phs. et in Parmenide divi Platonis legimus, alioquin nulla esset ratio cur multitudinem uniuscujusque generis ad ejus generis unitatem refferas, et ante omnem datam multitudinem, priorem illius generis ponas unitatem, et omne ante compositum simplum constituas, et ante omne diversum aliquid quod sit non diversum sed ipsum idem. Ex cujus regulae ignoratione perspici facile potest nec ipsos quidem artifices scientiarum satis cognitam habere posse doctrinam circa quam versantur. Quo autem pacto grammaticus significationem vocabulorum internoscere posset nisi ob hanc perceptionem ducem de primae philosophiae fonte manantem?... Singulas antem scientias atque disciplinas singulas et proprias artes habe-*

(*) Se imprimió en Madrid, 1911, al final del discurso académico de A. Bonilla y San Martín: *Fernando de Córdoba (¿1425-1486?) y los orígenes del Renacimiento filosófico en España (Episodio de la Historia de la Lógica).* (A. B.)

á un tiempo de Lógica y de Metafísica, tentativa audaz para buscar la ley interna de relación de los conocimientos humanos; huyendo del sendero dialéctico trillado por Raimundo Lulio, á quien acerbamente maltrata Fernando de Córdoba, pero aspirando como él á hacer de la ciencia un todo orgánico mediante un principio trascendental y armónico, que Fernando de Córdoba cree encontrar formulado lo mismo en la *Metafísica* de Aristóteles, que en el *Parménides* de Platón: principio que reduce á la unidad la muchedumbre de las diferencias, lo compuesto á lo simple, lo diverso á lo idéntico, haciéndose así posible el sueño de una sola é indivisible ciencia, cuyas leyes se extienden á todo el mundo inteligible. Sueño ciertamente magnífico y generoso, aunque se haya de quedar en la categoría de los sueños, ya que esa ciencia trascendental y una, sólo en la mente divina existe, y sólo alcanzamos de ella, en esta vida terrenal, dispersos y múltiples reflejos. Pero si bien se mira, ¿qué es toda la filosofía, sino una aspiración, más ó menos frustrada, á esa síntesis suprema?

re exploratum est. Artes vero diversae in diversis scientiis et diversis scibilibus esse non posunt nisi artium multitudinem in singulo scibili in artem refferas, quamvis scibilis unica ars sit. Est igitur unica et indivisibilis ars qua omne natura scibile et investigari et inveniri possit. Itaque haec ars nobis subtiliter et artificiosissime investiganda est. Nam de duabus Philosophiis, id est Platonis et Aristotelis, utra alteri praestet disserentem me, subito et cursu suo revocavit voluntas tua. Quippe qui jussisti intermittendum esse opus et in artificium omnis et investigandi et inveniendi scibilis calamum esse referendum. Nam quod ad comparationem cum Aristotele Platonis attinet, ad multam partem ejus operis tractationem perduxeram.» (En otra parte vuelve á aludir á la misma obra: «*Quod apertissimis rationibus demonstrabimus in opere de duabus philosophiis et praestantia Physicae Platonis supra Aristotelis tuo nomini dedicato.*»)

»*Sunt autem hujus artificii utilitates et particulae sex, prima qua ratione singulam veritatem scibilem per naturam et investigare et demonstrare possis, tot praecise rationibus quot demonstrabilis est, nec pluribus nec paucioribus. Secunda particula, agit de Arte in generali et spetiali inventionis medii cujuscumque demonstrationis. Tertia particula, explicat artem per quam omnes quaestiones formabiles in quacumque materia, nec plures nec pauciores quae formari possunt invenias. Quarta particula, pollicetur cujuscumque scientiae invenire omnia considerabilia in illa scientia, tam complexa quam incomplexa. Quinta particula, exponit in spetie quo pacto omnes conclusiones scibiles et eorum numerum praecisum investiges in quacumque scientia. Sexta particula, declarat qua ratione invenire possis in quacumque scientia tam principia prima complexa quam incomplexa.*»

III

Tres grandes nombres compendian en España el movimiento platónico del siglo XVI: León Hebreo, Miguel Servet, Fox Morcillo. León Hebreo, representante el más puro del neoplatonismo florentino, renovado y vivificado por la infusión de un elemento semitico-español muy poderoso, que da á su doctrina una trascendencia ontológica, no lograda jamás por Bessarion ni por Marsilio Ficino; Miguel Servet, el neoplatónico heterodoxo y panteísta en quien reencarna el espíritu de Plotino y de Proclo en su mayor grado de exaltación y delirio: Fox Morcillo, el filósofo sintético y armonista, que volviendo la espalda al sincretismo alejandrino, busca un modo más alto de concordia entre los dos príncipes del pensamiento griego, y da con una fórmula fecunda que lleva en potencia toda una revolución metafísica.

Caracterízase la filosofía de los siglos XV y XVI, vulgarmente llamada *Filosofía del Renacimiento* (y en la cual cabe á Italia y á España la mayor gloria), por una reacción más ó menos directa contra el espíritu y procedimientos del peripatetismo escolástico de los siglos medios. La difusión del conocimiento de las lenguas antiguas; el estudio directo de las obras de los filósofos griegos en sus fuentes; los grandes trabajos de investigación y de filología que entonces comenzaban y que hoy gloriosamente vemos cumplidos; la mayor pureza de gusto que traía por consecuencia forzosa una nueva forma de exposición y una aversión cada día mayor á las sutilezas y argucias, deleite de la escuela degenerada; la importancia que ya se iba concediendo á los métodos de observación, no reducidos aún á *nuevo órgano*, pero próximos á serlo; los descubrimientos que cambiaban la faz del mundo, completándolo, por decirlo así, con nuevas tierras y nuevos mares, y difundiendo por medio de la imprenta la verdad y el error en innumerables libros; la vida artística cada vez más avasalladora y más luminosa; la heroica infancia de las ciencias naturales, que fueron desde su principio el más formidable ariete contra

el formalismo vacío y contra el despótico dominio de las combinaciones lógicas, que por tanto tiempo habían sustituído á la realidad activa y fecunda; todo, en suma, concurría á acelerar el advenimiento de la libertad filosófica, por la cual en diversos sentidos, pero con igual ahinco, trabajaban los platónicos, los peripatéticos helenistas adversarios suyos, los renovadores de la Dialéctica como Lorenzo Valla, Rodolfo Agricola, el salmantino Herrera y Pedro Ramus; los teósofos como Agripa y Paracelso; los cabalistas como Reuchlin, y levantándose sobre todos ellos el poderoso espíritu crítico de Juan Luis Vives. La obra de aquel gran pensador, prez la más alta de nuestra filosofía, no produjo ni podía producir entonces todos sus frutos ni aun ser entendida de muchos. Vives no era platónico ni peripatético, rigurosamente hablando: filosofaba por su cuenta y con extraordinaria novedad de método, lanzando las semillas del experimentalismo baconiano, del psicologismo cartesiano y en algún caso hasta las del mismo criticismo kantiano (1). Pero antes de llegar a

(1) Entre Platón y Aristóteles, Vives prefirió siempre el método del segundo. Encontraba el de Platón poco acomodado á la enseñanza. «*Primus omnium Plato scripsit eleganter sane multa et docte, sed ad docendum discendumque parum accommodate: Aristotelis omnia ordinem et formam habent institutionis ac disciplinae*», dice en su *Censura de operibus Aristotelis*. Sería difícil encontrar en Vives ninguna teoría realmente platónica. Algunos han querido hacerle partidario de las ideas innatas, interpretando mal unas palabras con que empieza el tratado *de Instrumento Probabilitatis*: «*Mens humana, quae est facultas veri cognoscendi, naturalem quandam habet cognationem atque amicitiam cum veris illis primis et tanquam seminibus, unde reliquia vera nascuntur, quae anticipationes atque informationes nominantur, a Graecis «catalepses»: hinc Platonis est orta opinio recordari nos, non addiscere, et animas hominum magnarum multarumque rerum habuisse cognitionem, priusquam in corpus mergerentur, sed profecto non magis quàm habent oculi notitias colorum priusquam ex matris utero in hanc lucem prodeant: potestas ea est ad ista, non actus: ex principibus illis veris paullatim alia vera colligit, sicut ex seminibus stirpes crescunt.*»

Prescindiendo de que las últimas palabras de este trozo, en verdad muy importante, determinan su verdadero alcance y sentido, hay que tener en cuenta otras declaraciones muy explícitas de Vives, para fijar su verdadera teoría del conocimiento, que está muy lejos de la de Platón y muy cerca del criticismo kantiano. Las que Vives llama *naturales informationes*, *cánones*, *fórmulas* ó *catalepses*, no son ideas innatas, sino *formas subjetivas*. Vives distingue

tales resultados, antes de recobrar su autonomía y entrar con paso firme en los nuevos métodos, era necesario que el pensamiento moderno velase largo tiempo en la escuela de los humanistas y filólogos, y diera, por decirlo así, una vuelta completa á la filosofía antigua que tomaba como punto de partida. Hubo, pues, en la segunda mitad del siglo XV y en todo el XVI una restauración más ó menos artificiosa y erudita, pero á veces muy original en los detalles, de casi toda la ciencia clásica libremente interpretada. Platón fué el primero que volvió á las escuelas cristianas á disputar á su famoso discípulo la hegemonía de que por tantos siglos venía disfrutando. Conocidos ya por entero y en su lengua Aristóteles y Platón, puestos enfrente

en el conocimiento un elemento *material* y un elemento *formal*, que llama *efección* ó *forma* del conocimiento, y otras veces *artificio natural*, *y fermento de la masa del conocimiento*: «*Ex hac materia per universum diffusa, sumit semper natura velut ex silva, et addi suum artificium quasi massae fermentum... quibus de eodem fermento indit, nam fermentum illud est pro effectione aut forma.*»

La crítica de Vives, idéntica en esto á la de Kant, responde del elemento *formal*, pero no del *material* del conocimiento. En este punto son terminantes las afirmaciones del tratado *De Prima Philosophia*: «*Ergo nos quae dicimus esse aut non esse, haec aut illa, talia aut non talia, ex sententia animi nostri censemus, non ex rebus ipsis, illae enim non sunt nobis mensura sed mens nostra, nam quum dicimus bona, mala, utilia, inutilia, non re dicimus sed nobis. Quocirca censendae sunt nobis res non sua ipsorum nota sed nostra aestimatione ac judicio...*» Hay también en Vives algo semejante á la distinción del *fenómeno* y del *noumeno*, que él llama *sensile* y *sensatum*: «*Id quod sensili est tectum et quasi convestitum, quod appellamus sane sensatum...*» *Tum quiddam intimum esse neccessum et quod nec oculis nec ulli sensu est pervium, a quo manat actiones et opera... Neque enim vim aut facultatem aut potentiam ipsam cernimus, nec sensu ullo usurpamus, quae in penetralibus sita est cujusque rei quo non penetrant sensus nostri hebetes.*

Aun pueden hallarse en Vives otros singulares gérmenes de kantismo. La mucha importancia que concede á la distinción entre la *ratio speculativa* y la *ratio practica* y, sobre todo, la insistencia con que repite é inculca el principio de la subjetividad del conocimiento: «*Itaque modus cognitionis lucisque in assequenda veritate nostrarum est mentium, non rerum*», indican que la tendencia crítica del pensamiento de Vives le llevó á presentir algunos de los resultados de la *Crítica de la razón pura*.

Estas indicaciones hallarán su complemento en una extensa monografía que nos proponemos escribir sobre la vida y obras del gran filósofo de Valencia.

y cotejados, hubo de surgir, y surgió desde luego, el pensamiento de concordarlos, de resolver su aparente antinomia en un armonismo superior.

El primer representante de esta tendencia armónica dentro del neoplatonismo que comúnmente se llama florentino, y con más propiedad y vocablo más comprensivo debería llamarse *neoplatonismo ítalo-hispano*, fué un médico, judío español de los que arrojó á Italia el edicto de los Reyes Católicos en 1492. Llamábase entre los hebreos Judas Abarbanel; entre los cristianos, León Hebreo, y era hijo primogénito del célebre maestro D. Isaac Abarbanel, arrendador que fué de las rentas reales y proveedor de nuestros ejércitos durante la guerra de Granada. Desde 1502 tenía acabada su obra capital, los *Diálogos de amor*, cuyo texto original no ha sido impreso nunca, haciendo veces de tal la versión italiana, de la cual no he visto edición anterior á la de Roma de 1535 (1). El libro de Judas

(1) Son muy numerosas en todas lenguas las ediciones que de este libro filosófico se hicieron durante el siglo xvi. Tengo á la vista las cinco siguientes:

—*Dialogi di amore, composti per Leone Medico, di nationi Hebreo, et dipoi fatto Christiano*, Venecia, *in casa dei Figliouli di Aldo*, 1541.

—*Dialoghi di Amore di Leone Hebreo Medico. Di nuovo correti et ristampati*, Venecia, *presso Giorgio de' Cavalli*, 1565.

—*Leonis Hebraei, Doctissimi atque sapientissimi viri, De Amore Dialogi tres, nuper a Joanne Carolo Saraceno Latinitate donati, Venetiis*, 1564.

—*La traduzion del Indio de los tres Diálogos de Amor de Leon Hebreo, hecha de Italiano en Español por Garcilaso Inga de la Vega...*, 1590, 4.º

—*Philographia Universal de todo el mundo, de los Diálogos de Leon Hebreo, traduzida de Italiano en Español, corregida y añadida por Micer Carlos Montesa*, Zaragoza, 1602, 4.º

En mi *Historia de las ideas estéticas*, tomo II (1884), dediqué un largo estudio á la estética de León Hebreo. Dos años después (1886), el docto israelita de Breslau, Dr. B. Zimmels, ha publicado una interesantísima monografía sobre este filósofo español, llena de curiosidades biográficas y críticas:

—*Leo Hebraeus, ein jüdischer Philosoph der Renaissance; sein Leben, sein Werke und seine Lehren...* Breslau, 1886, 4.º [Véase también ídem: *Leone Hebreo, Neue Studien*, Wien, 1892. Hoy se discute si el autor de los *Dialoghi* es León Hebreo ó Messer Leo el mantuano. He reproducido la versión castellana del Inca Garcilasso, según la edición madrileña de 1590, en el tomo IV de los *Orígenes de la Novela*, de Menéndez y Pelayo (Madrid, 1915). (A. B.)]

Abarbanel es, como su título lo indica, una filosofía ó doctrina del amor, tomada esta palabra en su acepción platónica y vastísima. A esta nueva ciencia, que en rigor abraza un sistema metafísico total, la llama el autor *Philographia*, y en ella vienen á fundirse la filosofía de Platón y la de Aristóteles con el misticismo judaico y con la Cábala. Si Marsilio Ficino y los suyos eran cristianos platonizantes, León Hebreo era un judío que *platonizaba*, como Philon y como los antiguos judíos helenistas de Alejandría. Érale familiar todo el movimiento intelectual de la Sinagoga durante los siglos medios, y así le vemos gloriarse de discípulo y compatriota del que llama «nuestro Albenzubrón en su libro de la *Fuente de la Vida*», mostrarse muy enterado de la doctrina de los peripatéticos árabes y judíos sobre la feliz «copulación del entendimiento posible con el entendimiento agente», y de todas las variantes que el sistema de la emanación había recibido en sus escuelas: «de esta suerte hacen los árabes una línea circular del Universo, cuyo principio es la Divinidad y su término la materia prima, y de ella va subiendo y allegándose de grado en grado hasta fenecer en aquel punto que fué principio, que es en la suma hermosura divina, por la copulación con ella del entendimiento humano».

Pero en León Hebreo, sobre el carácter de judío y sobre la educación de sinagoga, predomina el carácter y la educación de hombre del Renacimiento. En él se juntan dos corrientes filosóficas que habían caminado distintas, pero que emanaban de la misma fuente, es decir, de la escuela alejandrina, del neoplatonismo, y especialmente del de las *Enéadas*. En la Edad Media, los hebreos habían sido el más eficaz conductor de la ciencia arábiga á las escuelas cristianas. En el Renacimiento, el destierro de los judíos castellanos y portugueses lanza de nuevo por Europa las semillas de la ciencia arcana encerrada en la *Fuente de la Vida* ó en el *Zohar*. Pero esta ciencia hebraicoespañola, al ponerse en contacto con la ciencia italiana renovada de la antigüedad, se transforma; y al paso que reconoce sus comunes orígenes, y remontando la corriente de los siglos, vuelve á anudar la cadena de Plotino, de Proclo y del falso Hermes Trismegisto, se va despojando de las embarazosas vestiduras de la Sinagoga, abandona sus tiendas, abandona sus fórmulas y ritos, y hace

oir su voz al aire libre y á la radiante luz del sol, bajo los pórticos de la Atenas Medicea. Estudia el griego, para conocer de cerca á los maestros del pensamiento antiguo; restaura la forma dramática del diálogo, y hace uso de los desarrollos oratorios en contraste con la forma rígida del razonamiento escolástico. Y no es esto sólo, sino que extiende y agranda su concepción, dando á los términos valor universalísimo; y desde el primer momento plantea juntos el problema ontológico y el cosmológico, reconociendo que entre Platón y Aristóteles no hay diferencia esencial en cuanto á ellos. Es claro que todas las predilecciones filosóficas de León Hebreo están por Platón y no por Aristóteles, de quien llega á decir que «tuvo en las cosas abstractas vista un tanto más corta». Y ¿cómo no había de parecer pobre y apegado á la tierra todo otro sistema metafísico que el platónico, al que con temor religioso enseñaba que «para contemplar la verdad y la hermosura conviene hacer como el Sumo Sacerdote, que cuando en el día sagrado de los Perdones entraba en el *Sancta Sanctorum*, dexaba las vestiduras doradas llenas de piedras preciosas, y con vestimentos blancos y cándidos impetraba el divino perdón». Persuadido de la antigua tradición arábiga y cristiana que suponía en Platón conocimiento de los sagrados libros, se empeñaba en hacerle creyente judaico y hasta cabalista, porque «al fin, en las cosas divinas, habiendo sido Platón discípulo de nuestros viejos, aprendió de mejores maestros y más que Aristóteles, y tuvo mayor noticia de la antigua sabiduría». Y no era sólo su entusiasmo religioso lo que le arrastraba hacia Platón: era también su vivo sentimiento de la belleza, que le hacía preferir el poético y vago modo de filosofar de la Academia, á la *oración disciplinal* del Liceo. Es más: deseaba restaurar, si fuese posible, aquellos tiempos en que la Metafísica y la Poesía eran una misma cosa; en que se mezclaba «lo historial, deleitable y fabuloso con lo verdadero intelectual»; en que «se encerraban los secretos del conocimiento dentro de las cortinas de la fábula con grandísimo artificio, para que no pudiese entrar dentro sino ingenio apto para las cosas divinas e intelectuales». Ya el mismo Platón, con abandonar el uso de los versos, «rompió una parte de la ley de la conservación de la ciencia»: pero Aristóteles «quebró totalmente la cerradura de la

fábula y dió atrevimiento a otros no tales como él *(árabes y escolásticos)*, á escribir la filosofía en prosa suelta, y de una declaración en otra, viniendo á mentes inhábiles, ha sido causa de falsificarla, corromperla y arruinarla». En esta cuasi perfecta identidad que León Hebreo establece entre la Metafísica y la Poesía, se funda la interpretación, á veces pedantesca, á veces ingeniosa y sutil, que va haciendo de la teogonía helénica, en la cual quiere encontrar más ó menos velado el sistema de las *ideas*, eternos paradigmas de las cosas.

Pero cualesquiera que fuesen sus prevenciones, más bien artísticas que científicas, contra Aristóteles, no podía cerrar los ojos León Hebreo á la grandeza especulativa de la concepción aristotélica, y lejos de negarla, trató de resolverla en el platonismo, como se resuelve lo particular en lo general. Después de sentar como hecho inconcuso que las ideas, en el sentido de *prenoticias divinas de las cosas producidas*, no las niega el Stagirita, puesto que él mismo supone que en la mente divina preexiste el *Nomos* del Universo, que es el orden sabio de él, del cual se deriva la perfección y ordenación del mundo y de todas sus partes; expone así la famosa antinomia: «Sabrás, en suma, que Platón puso en las ideas todas las esencias y substancias de las cosas, de tal manera, que todo lo procreado de ellas en el mundo corpóreo se ha de estimar más bien sombra de substancia y esencia, que verdadera esencia ni substancia. Aristóteles quiere en esto ser más templado, porque le parece que la suma perfección del artífice debe producir obras de perfecto artificio en sí mismas, por donde sostiene que en el mundo corpóreo y en cada una de sus partes hay esencia y substancia propia de cada una de ellas, y que las noticias ideales no son las esencias y substancias de las cosas, sino causas productivas y ordenadoras de ellas; de donde infiere que las primeras substancias son los individuos, y que en cada uno de ellos se salva y conserva la esencia de las especies. Y no quiero que los *universales* sean las ideas que son causa de los seres reales, sino que los tiene meramente por conceptos intelectuales de nuestra alma racional, sacados de la substancia y esencia que hay en cada uno de los individuos reales... Pero la diferencia más bien está en la corteza de los vocablos que en la sig-

nificación de ellos. Platón, hallando que los primeros filósofos de Grecia no estimaban otras esencias ni substancias que las corpóreas, y pensaban que fuera de los cuerpos no había nada, se fué al extremo contrario al de los físicos, enseñando que los cuerpos por sí mismos no poseen ninguna esencia, ninguna substancia, ninguna hermosura como ella es verdaderamente, ni tienen otra cosa que la sombra de la esencia y hermosura incorpórea é ideal que reside en la mente del Sumo Artífice del mundo. Aristóteles, que halló á los filósofos, por la doctrina de Platón, apartados ya de la consideración de los cuerpos, porque estimaban que toda la hermosura, esencia y substancia, estaba en las ideas y nada en el mundo corpóreo, viendo que por esto se hacían negligentes en el conocimiento de las cosas corpóreas, de la cual negligencia había de resultar defecto y falta en el conocimiento abstracto de sus espirituales principios, juzgó que era ya tiempo de templar el extremo que en esto había, y demostró haber propiamente esencias en el mundo corpóreo, y substancias producidas y causadas de las ideas, y haber también en él verdaderas hermosuras, aunque dependientes de las purísimas y perfectísimas ideas» (1).

Fácil es inferir las consecuencias del armonismo anunciado en este curiosísimo pasaje. La pluralidad, división y diversidad de las cosas mundanas no preexisten en las nociones ideales de ellas. Aunque la primera idea del universo, que está en la mente del Sumo Hacedor, sea *multifaria*, esto es, de muchas maneras en orden á las esenciales partes del mundo, no por eso aquella multiplicidad induce en ella diversidad esencial separable ni número dividido, sino que es de tal modo múltiple, que queda en sí indivisible, pura y simplicísima, y en perfecta unidad, «conteniendo juntamente la pluralidad de todas las partes del universo producido, con todo el orden de sus grados, de tal suerte, que donde está la una están todas, y todas no quitan la unidad de la una... Allí el ser contrario no está dividido del otro en lugar ni es diverso *en esencia oponente*, sino que

(1) Utilizo, con leves correcciones encaminadas á hacer más claro el sentido, la traducción del Inca Garcilaso, que me parece más elegante y clásica que la de Montesa.

en la idea del fuego y en la del agua, y en la del simple y en la del compuesto, y en la de cada parte, está la del universo todo, y en la del todo la de cada una de esas partes, de tal suerte, que la muchedumbre, en el entendimiento del primer artífice, es pura unidad, y la Divinidad es la verdadera identidad de lo uno y de lo múltiple».

Viene á ser, pues, la *Idea*, en el sistema de León Hebreo, «una esencial luz solar, que en su unidad contiene todos los grados y diferencias de los colores». Identifícase con la sabiduría divina ó con el *Logos*, porque no sólo en el entendimiento divino, sino en todo actual entendimiento, la sabiduría y la cosa entendida y el mismo entendimiento son una sola cosa en sí. Y si esta hermosura cabe en cualquier entendimiento creado, ¡cuánto más en el purísimo entendimiento divino, que de todas maneras es uno mismo con la sabiduría ideal; y «así como produce el mundo, lo conoce todo y conoce todas sus partes y las partes de las partes, en un simplicísimo conocimiento, esto es, conociéndose á sí mismo, y en él es lo mismo el conociente y el conocido, el sabio y la sabiduría, el inteligente y el entendimiento y las cosas de él entendidas! Están, pues, las ideas en el entendimiento divino, «todas juntamente, abstractas de materia, de mutación ó alteración y de toda manera de división y muchedumbre».

¿Cómo se efectua en este sistema el transito del orden ontológico al psicológico, del conocimiento divino al conocimiento humano? Platón y Aristóteles, concordados bajo los auspicios de Plotino, van á darnos la respuesta. Nuestra alma es una figuración latente de todas aquellas espirituales formas (las ideas) por impresión que en ella hace el alma del mundo, origen ejemplar suyo; lo cual llama Platón *reminiscencia*, y Aristóteles, interpretado platónica y libérrimamente por León Hebreo, *entendimiento en potencia*. Las formas ó especies representadas por los sentidos, hacen *relumbrar* las formas y esencias ideales que están latentes en nuestra alma. «Á este relumbrar llama Aristóteles *acto de entender*, y Platón, *recuerdo*, pero la intención de ambos es una misma en diversas maneras de decir.» El alma intelectiva, aunque de suyo sea clara como rayo de la luz divina, está ofuscada por la densidad de la materia, y no puede llegar

á los resplandecientes conceptos de la sabiduría y á los ilustres hábitos de la virtud, sino *realumbrada* por la luz divina, la cual, reduciendo el entendimiento de la potencia al acto, y alumbrando las especies y las formas que proceden del acto cogitativo, le hace *actualmente intelectual*, con acto claro y perfecto. El entendimiento, por su propia, naturaleza, no tiene una esencia señalada, sino que es todas las cosas; y si es entendimiento posible, es todas las cosas en potencia; y si es entendimiento en acto y pura forma, contiene en sí todos los grados del ser de las formas y de los actos del universo, todos juntamente en ser, en unidad, en pura simplicidad, con mucha mayor perfección y pureza intelectual que la que ellos tienen en sí mismos. El entendimiento actual que alumbra al nuestro posible, no es otro que el Altísimo Dios, y así, la bienaventuranza consiste en el conocimiento del intelecto divino, en el cual están todas las cosas primero y con más perfección que en ningún entendimiento criado, porque estan en él esencial y causalmente, sin división ó multiplicación alguna, antes en simplicísima unidad. El último término á que en la vida terrena puede ascender este conocimiento intuitivo, tiene su nombre en la Psicología alejandrina: se llama el *éxtasis*, y León Hebreo le describe en los mismos términos que Plotino y Abubeker, pero mezclando siempre algo del tecnicismo peripatético: «entonces el entendimiento, alumbrado de una singular gracia divina, sube á conocer mas alto que al humano poder y á la humana especulación conviene, y llega á una tal unión y *copulación* con el sumo Dios, que nuestro entendimiento se conoce como siendo razón y parte divina más que entendimiento en forma humana...; y, en conclusión, te digo que la felicidad no consiste en aquel acto cognoscitivo de Dios que guía al amor, ni consiste en el amor que al conocimiento sucede, sino que solamente consiste en el acto copulativo del íntimo y unido conocimiento divino, que es la suma perfección del entendimiento creado.»

Tales son los fundamentos metafísicos del neoplatonismo de León Hebreo, pero no bastan ellos solos para dar idea cabal de la extraña originalidad de los detalles y de la riqueza del sistema. Nada hemos dicho de su cosmogonía, verdadero poema περὶ φύσεως, más inspirado en el *Timeo* que en la *Física:* nada de sus disquisiciones

sobre *la comunidad del ser del amor y su amplia universalidad*, sobre los amores y la unión generadora del gran cuerpo del cielo con la materia prima: nada de su filosofía de la voluntad, ni de su estética, brillante comentario del *Simposio* y del libro VI de la primera *Enéada*: nada, en fin, de su temeraria exégesis, que á pesar de sus inauditos arrojos y cavilaciones, ni retrajo á los intérpretes cristianos, ni hizo sospechoso el libro. Todo lo cubría el exaltado misticismo del autor, su bella y simpática doctrina del amor como espíritu vivificante que penetra el mundo y como atadura del universo. Nadie espiritualizó tanto el concepto de la forma, nadie le unificó mas, y nadie se atrevió á llegar tan lejos en las conclusiones de la teoría platónica, hasta construir esa síntesis deslumbradora que abarca todo el cerco de los entes, afirmando donde quiera la eterna fecundación del amor. Doctrina que puede ser *telematológica* en el punto de arranque, puesto que León Hebreo usa el mismo procedimiento psicológico que los Alejandrinos, pero que en su término es esencialmente ontológica, puesto que viene á considerar el mundo como una objetivación del amor ó de la *voluntad*, que se revela y hace visible en infinitas apariciones y formas (1).

Si los diálogos de Judas Abarbanel estaban escritos (como de un pasaje del tercero de ellos se infiere) desde el año 1502 (5262 de la creación, según el cómputo hebreo), es indudable que precedieron bastante, y debieron de influir de un modo muy eficaz en los diversos libros de platonismo erótico-recreativo, publicados en Italia y España desde la primera mitad del siglo XVI. Entre ellos baste recordar, por el hecho de haber sido inmediatamente trasladados á

(1) La metafísica pesimista de Schopenhauer tiene evidentes relaciones con esta metafísica optimista. Schopenhauer admite en términos expresos las ideas platónicas como primera objetivación de la *voluntad* racional y esencial, que en su sistema equivale á la *unidad* de los Alejandrinos. El mundo fenomenal es una mera apariencia (*maia* de los filósofos del Indostán), y sólo tiene valor como expresión del *etwas nouménico (la cosa en sí)*. Las *ideas* sirven de cadena entre el mundo de la *voluntad* y el mundo de los fenómenos. Son la objetivación inmediata y adecuada de la *cosa en sí*, pero están sujetas todavía á la forma de la *representación*.

nuestra lengua, los *Asolani* del cardenal Bembo, razonamientos algo pedantescos sobre el amor, que se suponen habidos en la corte de la Reina de Chipre; y el *Cortesano* del conde Baltasar Castiglione, Nuncio que fué de Clemente VII en España, desde 1525 hasta su muerte, acaecida en Toledo el 10 de Febrero de 1529. El cuarto libro de esta especie de Manual de cortesía y buen tono caballeresco, termina con un largo y bellísimo razonamiento sobre el amor y la hermosura, puesto en boca del mismo cardenal Bembo, trozo muy digno de memoria, no sólo por la peregrina hermosura de la dicción, que resulta mayor, si cabe, en la prosa castellana de su intérprete Boscán; sino porque el mero hecho de intercalar una paráfrasis del *Phedro* y del *Banquete* en un libro de urbanidad, demuestra hasta qué punto había penetrado la moda platónica en el mundo elegante de Italia, y en el círculo de sus poetas y de sus artistas. El ejemplo de estos libros italianos que difundían hasta en el vulgo y entre las mujeres los principios de la filosofía del amor, contribuyó, sin duda, á multiplicar en España los diálogos de asunto estético y *philográphico*, todos esencial y declaradamente platónicos. Así, el célebre botánico Cristóbal de Acosta escribió *Del amor divino, natural y humano;* el heroico capitán Francisco de Aldana compuso un *Tratado de amor en modo platónico;* el grave jurisconsulto aragonés micer Carlos Montesa, mal consejero del justicia Lanuza, una *Apología en alabanza del amor.* Finalmente, pueden recordarse el ingenioso y ameno *Diálago de amor*, obra rarísima de autor anónimo, publicada en Burgos por Juan de Encinas en 1593, y el voluminoso *Tractado de la hermosura y del amor* (1), de Maximiliano Calvi (italiano de origen, pero no de lengua), el cual *Tractado*, en la mayor parte de su contexto, es un mero plagio de los *Diálogos* de León Hebreo y de los dos libros *De pulchro* y *De Amore* del célebre peripatético Agustín Nipho Suessano, como largamente he probado en otra ocasión.

Esta *philographia* (ó *disciplina amatoria*) y esta estética platónica, fueron una especie de filosofía popular en España y en Italia

(1) Impreso en Milán, 1576. De todos estos libros doy más larga noticia en el mío ya indicado, *Hist. de las ideas estéticas.*

durante todo el siglo xvi. Su expresión más alta debe buscarse en aquella incomparable oda de Fr. Luis de León á la música del ciego Salinas, donde, con frases de insuperable serenidad y belleza, está expresado el poder aquietador y purificador del arte; la escala que forman las criaturas para que se levante el entendimiento desde la contemplación de las bellezas naturales y artísticas hasta la contemplación de la suma increada hermosura; la armonía viviente que en el Universo rige; armonía de números concordes que los pitagóricos oían con los ojos del alma; música celeste, á la cual responde débil y flacamente la música humana. Pero la expresión popular y más difundida y vulgarizada, aparece todavía más de resalto, por lo mismo que es menos metafísica, en los poetas eróticos, tales como Camöens, Herrera (1) y Cervantes (en el libro iv de la *Galatea*), los cuales, por lo mismo que no procedían de un modo discursivo, sino intuitivo, y tomaban llanamente sus ideas del medio intelectual en que se educaban y vivían, nos dan mucho mejor que los filósofos de profesión, ya escolásticos, ya místicos, ya independientes, el nivel de la cultura de su edad, mostrándonos prácticamente cómo esos conceptos idealizaban y transformaban la manifestación poética del amor profano, y cómo al pasar éste por la red de oro de la forma poética perdía cada vez más de su esencia terrena y llegaba á confundirse en la expresión con el amor místico, como si el calor y la intensidad del afecto depurase y engrandeciera hasta el objeto mismo de la pasión. Es cierto que para la mayor parte de los artistas y de los hombres de letras no era el platonismo otra cosa que un recurso semejante á la mitología, una retórica de lugares comunes, medio paganos y medio cristianos, sobre el Bien Sumo y la Belleza Una en Dios y derramada difusamente en las criaturas. Pero el solo hecho de insertar tales teorías, como Cervantes lo hizo, en una pastoral, en un libro de ameno entretenimiento, destinado á correr en el cestillo de labor de dueñas y doncellas, demuestra cuán vigoroso era el empuje de la corriente

(1) Herrera, además, trata dogmáticamente del amor y de la hermosura en las anotaciones á los sonetos 7.° y 22 de Garcilaso, y en otras partes de su célebre comentario á aquel gran poeta.

platónica en el siglo XVI. Platónico, y probablemente derivado de Castiglione, era el sentido de aquella *cierta idea* que venía á la mente de Rafael y le servía de modelo para sus creaciones. Platónicos son los sonetos de Miguel Angel y los de Victoria Colonna, y las elegías del divino Herrera, y los diálogos del Tasso y sus sonetos, y los cantos de innumerables poetas eróticos que juntaron á los recuerdos de la antigua casuística amorosa de la Edad Media, tal como el Petrarca la había interpretado y tal como Ausías March la había realzado con mayor sinceridad de sentimiento y más intimidad de espontánea psicología, las enseñanzas de la nueva Academia Florentina y las de aquel judío español cuya influencia no era menos honda, aunque se confesase menos. Puede decirse que las lecciones de Diótima (*la fada Diótima*, que decía León Hebreo) estaban entonces en la atmósfera, y que todo el mundo la respiraba hasta sin darse cuenta de ello: en los libros místicos, las almas piadosas; en los de erudición y preceptiva, los doctos; en los de apacible entretenimiento, los mundanos. El que, para recoger piadosamente su espíritu, soltaba de las manos la *Galatea*, y buscaba en las obras del venerable Granada el *Memorial de la vida cristiana*, tropezaba allí con la doctrina de las *ideas arquetipas*, expresada con encantadora ingenuidad y modificada conforme al sentir de San Agustín y de Santo Tomás: «Y si es lícito comparar las cosas altas con las bajas, así como en la oficina de un famoso impresor, además del maestro mayor que rige la estampa, hay muchas formas y diferencias de letras, unas grandes y otras pequeñas, unas quebradas y otras iluminadas y de otras muchas maneras, así, Dios mío, contemplo yo vuestro divino entendimiento como una grande y real oficina, de donde salió toda la estampa deste mundo, en el cual no está solamente la virtud eficiente y obradora de todas las cosas, mas también infinitas diferencias de formas y de hermosísimas figuras, conforme á las cuales salieron las especies y formas criadas que vemos y que no vemos, aunque estas formas en Vos no sean muchas, sino una simplicísima esencia, la cual, de diversas maneras, por diversas criaturas es participada. De suerte, que no hay criatura fuera de Vos que no tenga su forma y modelo dentro de Vos, conforme á cuya traza fué sacada. Estas son aquellas ideas que los filó-

sofos ponían en vuestro divino entendimiento» (1). Y si del *Memorial* pasaba á las *Adiciones*, allí se encontraba traducido á la letra la mayor parte del razonamiento de la forastera de Mantinea, recomendado y encarecido con estas tan expresivas y aun hiperbólicas palabras: «Casi todo esto que aquí habemos dicho acerca de la divina hermosura, dice maravillosamente Platón, en persona de Sócrates, en el diálogo que llaman del *Convite... ¿Qué cristiano habrá que no se espante de ver en estas palabras de gentiles resumida la principal parte de la filosofía cristiana?*» (2). Escribía el admirable prosista franciscano Fr. Juan de los Ángeles su regalado libro de los *Triumphos del amor de Dios* (1590), siguiendo «la doctrina del divino contemplativo Dionysio, y de Platón en su *Convite de amor*, porque entre todos los que de esta materia hablaron, con justo título llevan la palma». El beato Alonso de Orozco, mostrándose digno hijo de San Agustín, esmaltaba su tratado *De la suavidad de Dios* (1576), de sentencias platónicas, y no teniendo reparo en llamar *divino filósofo* al autor de ellas, añadía con verdadero asombro: «Platón, en aquel *Convite* que escribió, me admira, en sola lumbre natural, las grandezas que dice de Dios.» El archiplatónico *Tratado del amor de Dios*, compuesto por otro agustino, Cristóbal de Fonseca, obtenía la honra, no sé si enteramente merecida, de ser citado por Cervantes nada menos que al lado de los diálogos de León Hebreo (3). Y, finalmente, para no hacer interminable á poca costa esta enumeración, pues nada hay más abundante que estos rasgos platónicos en nuestros libros de devoción, citaré el ejemplo decisivo de Malón de Chaide, que en la parte cuarta de su lozanísima *Conversión de la Magdalena*, intercaló un verdadero tratado de

(1) Cap. I, 2.ª parte.

(2) Cap. XIV de las *Adiciones al Memorial*.

(3) «Si tratáredes de amores, con dos onzas que sepáis de la lengua toscana, toparéis con León Hebreo, que os hincha las medidas. Y si no queréis andaros por tierras extrañas, en vuestra casa tenéis á Fonseca, *Del amor de Dios*, donde se cifra todo lo que vos y el más ingenioso acertare á desear en tal materia.» (Prólogo de la 1.ª parte del *Quixote*.) Cervantes olvidaba, sin duda, que León Hebreo era tan español como Fonseca, ó quiso aludir tan sólo á la lengua en que por primera vez se imprimieron sus diálogos.

Metafísica alejandrina, siguiendo (como él dice) «á los que mejor hablaron desta materia del amor, que son: Hermes Trismegisto, Orfeo, Platón y Plotino, y al gran Dionisio Areopagita, y á algunos de los antiquísimos filósofos, mezclando lo que en la Sagrada Escritura hallare que pueda levantar esta materia». Pero, en realidad, la mayor parte del trabajo se le dió hecho Marsilio Ficino en su diálogo *sopra l'amore*, no sólo imitado y explotado, sino traducido alguna vez literalmente por Malón de Chaide, como acaba de probar un joven y docto escritor, ornamento de la Orden á que Malón de Chaide pertenecía (1). No sólo en la teoría de la belleza y en la teoría del amor era Malón de Chaide fervoroso platónico; lo era también, y no podía menos de serlo, en la doctrina de las *ideas*, sin la cual aquellos conceptos no pueden ser entendidos ni explicados. Pero al admitir las *ideas*, rechazaba los *sueños y obscuridades* de aquellos primeros platónicos que las imaginaban distintas y separadas de la mente divina, ó bien contenidas en el alma del mundo, y por el contrario, se declaraba neoplatónico y secuaz de Plotino, *que dijo divinamente que las ideas están en el mismo Dios, y de él lo tomo mi Padre San Agustín, y de San Agustín los teólogos.* Son, pues, las ideas (según el parecer de Malón de Chaide comentando á Plotino), «las fuerzas infinitas é inefables de la sabiduría divina, inmensas fuentes fecundísimas, formas primeras que concurren en una divinidad, esto es, que son una cosa con Dios, porque aunque se llaman por diversos nombres, y en el nombrallas nos parezcan muchas, pero en hecho de verdad no lo son, porque Dios es simplicísimo y son el mismo Dios, y así las llamamos muchas y una... En hecho de verdad, todo lo criado é infinito, y más que Dios con su infinito poder puede criar, no es más que retrato de las perfecciones que en sí tiene, porque si en sí no tuviera perfección de ángel, no le pudiera criar, y si no tuviera perfección de sol y estrella, y hombre y de lo demás, mal pudiera criar el sol, las estrellas, el hombre y lo demás que está criado; de suerte que en sí tiene las ideas ó perfecciones que decimos, y porque él es infinito, por eso

(1) Vid. *Fr. Luis de León y la filosofía española del siglo XVI*, por Fr. Marcelino Gutiérrez. (Madrid, 1885, pág. 114.)

tiene infinitas, y porque conforme á aquéllas cría las cosas, por eso puede hacer infinitas. Hace como si vos tuviésedes un sello ochavado de oro que en la una parte tuviese un león esculpido; en la otra, un caballo; en otra, un águila, y así de las demás; y en un pedazo de cera imprimiésedes el león; en otro, el águila; en otro, el caballo; cierto está que todo lo que está en la cera está en el oro, y no podéis vos imprimir sino lo que allí tenéis esculpido. Mas hay una diferencia, que en la cera al fin es cera, y vale poco; mas en el oro es oro, y vale mucho... En las criaturas están estas perfecciones finitas y de poco valor: en Dios son de oro, son el mismo Dios».

¿Y quién ha de negar sabor platónico á aquellos incomparables diálogos de los *Nombres de Cristo*, en que Fr. Luis de León rivalizó con el mismo fundador de la Academia, si no en la fuerza de interés dramático, á lo menos en el arte luminoso con que los conceptos más abstractos aparecen bañados y penetrados por el divino fulgor de la hermosura? Otras doctrinas, además de la platónica, han influído ciertamente en el pensamiento de Fr. Luis de León: mucho la escolástica tradicional, algo el lulismo; pero no puede negarse que al insistir con tanto encarecimiento en la noción de *unidad*, punto nada secundario, sino trascendental en grado sumo, y al buscar con tanto ahinco la conciliación entre este concepto y el de *diversidad*, obedecía á aspiraciones armónicas que en la escuela de Alejandría tuvieron su primer origen. «La perfección de todas las cosas, y señaladamente de aquellas que son capaces de entendimiento y razón, consiste en que cada una dellas tenga en sí á todas las otras, y en que siendo *una, sea todas* cuantas le fuere posible, porque en esto se avecina á Dios, que en sí lo contiene todo. Y cuanto más en esto creciere, tanto se allegará más á él, haciéndosele semejante. La cual semejanza es, conviene decirlo así, el pío general de todas las cosas, y el fin y como el blanco á donde envían todos sus deseos las criaturas... Consiste, pues, la perfección de las cosas en que cada uno de nosotros sea un mundo perfecto, para que por esta manera, estando todos en mí y yo en todos los otros, y teniendo yo mi ser de todos ellos, y todos y cada uno de ellos teniendo el ser mío, se abrace y eslabone toda aquesta máquina del universo, y se reduzga á unidad la muchedumbre de sus diferencias, y quedando

no mezcladas se mezclen, y permaneciendo muchas no lo sean, para que extendiéndose y como desplegándose delante los ojos la variedad y diversidad, venza y reine y ponga su silla la unidad sobre todo. Lo qual es avecinarse la criatura á Dios, de quien mana, que en tres personas es una esencia, y en infinito número de excellencias no comprensibles, una sola, perfecta y sencilla excellencia. Y porque no era posible que las cosas así como son, materiales y toscas, estuviesen todas unas en otras, les dió á cada una de ellas, demás del ser real que tienen en sí, otro ser del todo semejante a este mismo, pero más delicado que él y que nace en cierta manera dél, con el qual estuviessen y viviessen cada una dellas en los entendimientos de sus vecinos, y cada una en todas y todas en cada una.» ¡Siempre la misma tendencia al armonismo en todos los grandes esfuerzos de la Metafísica española, lo mismo en Aben Gabirol que en Raimundo Lulio, lo mismo en Sabunde que en León Hebreo ó en Fox Morcillo! (1).

Si apartamos la vista de la numerosa y brillante falange de los místicos, para ponerla en el no menos lucido y alentado escuadrón de los teólogos y filósofos escolásticos, no nos será difícil tropezar con huellas platónicas, aun reconociendo que en la Escuela predominaron siempre con gran exceso y ventaja la autoridad de Aristóteles y el método y las tendencias peripatéticas. Ya la antigua escolástica, especialmente la de Santo Tomás, había incorporado en

(1) Es casi inútil advertir que al recoger aquí algunos rasgos de la doctrina platónica esparcidos en nuestros místicos, no pretendo en modo alguno dar á estas nociones, puramente filosóficas y humanas, más valor del que tienen y alcanzan, *accidental* y no *esencialmente*, en aquella ciencia misteriosa y altísima que San Juan de la Cruz (*Noche escura del alma*), define «*contemplación infusa ó mystica theología en que de secreto enseña Dios al alma y le instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada más que atender amorosamente a Dios, oirle y recibir su luz sin entender cómo es esta contemplación*». Tal ciencia intuitiva, es evidente que trasciende, no ya del conocimiento filosófico, sino de la misma teología escolástica, que, como prueba Santo Tomás (I. q. I., art. IV), es ciencia más especulativa que práctica. Y cualesquiera que sean las semejanzas aparentes entre el misticismo racionalista de Plotino y el misticismo de las escuelas cristianas, siempre habrá entre ellos todo el abismo que separa el orden natural del orden sobrenatural y de Gracia.

su vasto organismo algunos conceptos platónicos de la mayor importancia, admitidos generalmente entre los teólogos cristianos desde la época de San Agustín. Pero no me refiero a este primitivo caudal que de Santo Tomás hubo de pasar á todos sus expositores, sino que pongo la atención en algo que los del siglo XVI añadieron, tomándolo directamente de Platón ó de sus intérpretes florentinos. Ya Melchor Cano, en el libro X de sus *Lugares Teológicos*, al discurrir sobre la autoridad de los filósofos y la utilidad que pueden prestar al teólogo, y vindicarlos del ignorante desdén de los luteranos (1), que dirigían entonces contra las fuerzas naturales de la razón humana argumentos no muy diversos de los que luego puso en moda la escuela tradicionalista, mostró inclinarse á una mayor benevolencia respecto de Platón, y á restringir un tanto la sentencia de Santo Tomás respecto de la primacía filosófica de Aristóteles. Concedía de buen grado á los platónicos aquel profundo teólogo y elegantísimo escritor, que en las cuestiones de la inmortalidad del alma, de la providencia de Dios, de la creación, del Sumo Bien y de los premios y castigos de la otra vida, Platón se había explicado con más claridad y firmeza que Aristóteles, acercándose más que él á la doctrina católica. Pero al mismo tiempo observaba que no era posible ni conveniente desarraigar de las escuelas la enciclopedia de Aristóteles, puesto que los dialogos de Platón, por su manera libre y poética, y por no abarcar metódicamente las diversas partes de la filosofía ni tocar siquiera muchas de sus cuestiones, no podían en manera alguna sustituirla como texto de enseñanza. Sin despreciar, pues, ni el parecer de San Agustín, que prefirió á Platón, ni el de Santo Tomás, que prefirió a Aristóteles, aceptaba el segundo *cum moderatione quadam*, concediendo algo a los amigos de Platón, y no empeñándose vanamente en convertir á Aristóteles en filósofo cristiano, violentando y torciendo sus palabras (2).

(1) *Nec video equidem cur ejusmodi Philosophos tanto Lutherani odio prosequantur, nisi quod auctores obscuros intellectuque difficiles perdiscere nec volunt nec vero possunt.* (*De Locis Theologicis*, lib. X. cap. II.)

(2) *Enimvero quis primas inter Philosophos habeat, quisve proinde ille sit, cui praecipuam dare operam operae pretium sic, variae sunt doctissimorum homienum discrepantesque sententiae... D. Augustino Plato summus est, D. Thoma-*

La grande autoridad de Melchor Cano llevó al partido de esta *moderatio quaedam*, ó sea benevolencia relativa, que no nos atrevemos á llamar *eclecticismo*, á los más grandes teólogos de nuestra edad de oro, sin excluir á los más fervorosos tomistas de la misma Orden de Predicadores á la cual Melchor Cano pertenecía. El mismo era continuador en esto de la sabia y prudente libertad de ánimo de su maestro Francisco de Vitoria, de quien dice Cano, por el mayor elogio, que «en algunas cosas disintió de Santo Tomás, y que mereció, á su juicio, mayor elogio disintiendo que consintiendo, porque no conviene recibir las palabras del Santo Doctor á bulto y sin examen».

Aun siendo aristotélicos, pues, dieron cierta importancia al elemento platónico, no ya sólo los que pudiéramos llamar escolásticos humanistas, verdaderos escolásticos del Renacimiento, como Vitoria y su glorioso discípulo, sino los que, á juzgar por otros indicios, más bien debieran colocarse en el grupo de los intransigentes y de los desafectos á novedades. Tal acontece, por ejemplo, con el dominico Fr. Bartolomé de Medina, uno de los acusadores de Fr. Luis de León. Pues bien; Bartolomé de Medina, cuando en su exposición de la primera parte de la *Summa*, llega á tratar por incidencia de la

summus est Aristoteles: sic fere res habent, ut id doctrinae genus quisque maxime probet cui a teneris aunis maxime assuetus est. Exoritur Augustini ratio ex altera parte, nullus esse omnium Christianae magis doctrinae concordes quam Platonicos... Ac D. Thomae sententia quidem et omnium pene gentium et multorum seculorum usu probata est... Illud constat, neminem in rebus naturalibus plane eruditum esse posse, si solum Platonem legat. Solus autem Aristoteles abunde sat est, ut sit homo in Philosophiae tribus omnino partibus eruditus... Sed enim, ut mihi quidem vid tur, nec Augustini nec Thomae contemnenda est sententia. Nam et iis concedendum est qui Aristotelem amant et iis forsitan qui Platonis amici sunt. Quorum judicium, in eo quod de animi inmortalitate, de Dei providentia, de rerum creatione, de Finibus bonorum et malorum, deque alterius vitae vel praemio vel poenis, Platonem apertius constantiusque locutum asserant, difficile factu est non probare. Probanda vero magis est divi Thomae opinio, sed ita tamen ut adhibeatur moderatio quaedam, sine qua probari illa non potest. Placet enim quoque nobis Aristoteles, et recte placet, modo ne repugnantem etiam illum ad Christi velimus semper dogma convertere, et quod interpretes fere solent qui vim contextui saepe afferunt, atque Aristotelem cogunt, ut velit nolit pro fide catholica pronuntiet. (Libro x, cap. v.)

hermosura y del amor, junta amigablemente doctrina de platónicos y de peripatéticos, refiriéndose con especial elogio á Plotino y al «divino Platón en aquel elegantísimo diálogo de su *Convite*» (1). Sigue las huellas de Medina su ilustre sucesor en la cátedra, Domingo Báñez, y al tratar de igual cuestión, acepta la definición platónica de la belleza, citando expresamente el *Fedro*, el *Simposio* y el *Hipias Mayor*, como fuente de su doctrina (2).

Todavía son más frecuentes los vestigios platónicos y neoplatónicos en los grandes maestros de la Compañía de Jesús, que en la antigua España se distinguieron siempre por su independencia filosófica, hasta el punto de constituir una verdadera disidencia dentro del escolasticismo tomista; disidencia que se hizo principalmente visible en las cuestiones de Gracia y libre arbitrio, pero que en Vázquez, en Toledo, en Suárez, en Rodrigo de Arriaga (especialmente), alcanza un carácter más general y se extiende á puntos filosóficos de tanta importancia, como la no distinción real entre la esencia y la existencia, el concepto propio de la unidad trascendental, el conocimiento intelectual de los singulares, la identificación de la cantidad con la materia, la no distinción real entre las potencias del alma y el alma misma, etc. Libros hay de jesuítas nuestros, como el elegantísimo de Benito Pererio *De Communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus* (3), que más que á la escolástica parecen pertenecer á la filosofía del Renacimiento; y los diálogos *De Morte et Immortalitate* del P. Mariana, aunque reproduzcan doctrina de la Escuela, lo hacen en modo y forma tal, que

(1) *Expositio in primam secundae Angelici Doctoris Divi Tomae Aquinatis...* Salamanticae, 1582. P. 378, q. 27: «*Sed sunt etiam causae aliae cur amorem ad se pulchritudo attrahit, quas ex Platone et Platonicis desumemus... De qua re divinus Plato elegantissime in primis disseruit in Dialogo qui Convivium appellatur.*»

(2) *Scholastica Commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris D. Thomae usque ad sexagesimam quartam quaestionem complectentia. Auctore Fratre Dominico Bañes Mondragonensi... Salmanticae*, 1584, col. 401. «*Circa solutionem ad primum nota ex Platone in Phedro et in Symposio et Hyppia Majori, quod pulchritudo est quaedam gratia et splendor rei, quae percepta per mentem vel auditum vel visum allicit animam.*»

(3) Me valgo de la edición de Colonia, 1609.

al mismo Cicerón diera envidia, y la presentan tan artísticamente engastada, que parecen un eco cristiano del *Phedon*. Resolvió Pererio la cuestión *de principiis* con sentido aristotélico puro; pero como era hombre de inmensa erudición clásica, conocedor, no sólo de las doctrinas de Platón y Aristóteles, sino de las de Anaxágoras, Demócrito y Leucipo, Pitágoras, Xenóphanes, Parménides, Meliso y Heráclito, que largamente expone y discute en su libro, hizo desde las primeras páginas de él bizarra declaración de libertad filosófica (1), advirtiendo que en materias de ciencia física, el primer lugar correspondía á la observación y á la experiencia, el segundo á la razón, y sólo el último á la autoridad de los filósofos. Y si no en ésta, en otras obras suyas que se conservan inéditas, se mostró decidido partidario de la teoría platónica de las *Ideas*, y trató de conciliarla con la teoría aristotélica de la *forma*, en términos bastante parecidos á los que en su plan de concordia propuso Fox Morcillo (2).

(1) *Ego multum Platoni tribuo, plus Aristoteli, sed rationi plurimum. In explicandis Philosophiae quaestionibus disceptandisque controversiis, equidem quid Aristoteles senserit diligenter considero, sed multo magis quid ratio suadet, mecum ipse perpendo. Si quid Aristotelis doctrinae congruens et conveniens esse intelligo, probabile duco: si quid autem rationi contrarium esse video, verum certumque judico. Itaque in Physiologia primas [illegible] tribuo, longa experientia et diligenti observatione explorato ac confirmatae, secundas rationi, auctoritati Philosophorum postremas defero (Praefatio).*

(2) Existen en la Biblioteca Ambrosiana, de Milán, tres volúmenes manuscritos de lecciones de Benito Pererio, que reproducen su enseñanza filosófica en Roma por los años de 1560 á 1568. En uno de estos códices, el D.—426 inf., que contiene las anotaciones *Super libros de Anima Aristotelis*, hemos leído el curioso pasaje siguiente, refutando lo que Aristóteles dijo de las ideas platónicas: «*Haec Peripatetici, sed profecto haec est mera calumnia in Platonem, nam quae de Ideis a Platone dicta scriptaque sunt, sunt longe verissima. Plato namque posuit quidem Ideas sed non quales isti confingunt et imponunt Platoni, vocavit igitur Plato ideas rationes, opifices et effectrices omnium rerum, insitas in mente divina... quas Ideas non modo non respuunt nostri Theologi, sed et amplexantur: esse autem has Ideas necessarias sic ostenditur nam in omni eo quod agit per intellectum inest ratio et forma rei quae debet fieri, alioquin non ageret per intellectum... Hanc autem formam intelligibilem appellat Plato Ideam... Haec autem ideae habent divinas illas proprietates quas*

Por distinto camino la había buscado en Florencia Juan Pico de la Mirándola, si bien no llevó á cumplida sazón sus trabajos, divulgando sólo, á ruegos de Angelo Policiano, la parte de ellos que se refiere al concepto aristotélico del *Ser* y al concepto, plotiniano más bien que platónico, de lo *Uno*, considerados por Pico como igualmente *universales*, aunque no lo habían sido ciertamente en el pensamiento de los alejandrinos. El tratado *De Ente et Uno* alcanzó bastantes simpatías entre nuestros escolásticos, y mereció la honra insigne de que Suárez, en su inmortal *Metafísica* (disp. XXVIII, sec. III, núm. 13), calificase de *egregias* las razones con que Pico de la Mirándola y otros neoplatónicos abonaban su nuevo y singular sentir, que excluye á Dios del concepto de Ente, y le pone sobre el *Ser* y sobre lo *Uno* (1). Con menos atenuaciones que en Suárez se mostraba la inclinación platónica y realista en Gabriel Vázquez,

Plato illis tribuebat, sunt namque separatae a rebus singularibus, sunt intelligibiles, sunt inmortales, propterea quod sunt in mente divina, deinde sunt priores causae cognoscendi et producendi... Istae ideae sunt multae objective et terminative, repraesentant namque multa, sunt autem unum subjective, quia sunt in natura divina quae una est repraesentans imaginem omnium rerum. Ceterum non posum non mirari hos Philosophos dicentes Platonem posuisse has Ideas in concavo lunae vel in alio loco, cum Aristoteles qui videtur male audisse has Ideas, tamen in 3.º Phys. dicat apud Platonem Ideas nusquam esse et in nullo loco collocasse et sub fine libri, quasi concludens aliquid contra Platonem, si hoc esset, inquit, Ideae essent in aliquo loco, quod Plato minime vult.

(1) *Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa Naturalis Theologia ordinate traditur... Tomus Prior. Authore R. P. Francisco Suarez, e societate Jesu. Moguntiae, excudebat Balthasarus Lippius, sumptibus Arnoldi Mylii*, 1599, tomo II, pág. 12. Esta disputación trata de la división del ente en finito é infinito.

Es lástima que la filosofía del *Doctor Eximio* apenas haya sido estudiada hasta ahora más que por escolásticos de profesión, empeñados en borrar ó atenuar á toda costa las diferencias, que es donde reside principalmente el interés y la originalidad de un sistema. En Psicología (y daremos este solo ejemplo) distaba Suárez mucho de ser un peripatético intransigente. Encontraba en el tratado *De Anima*, de Aristóteles, muchas lagunas y evidentes errores, que trató de corregir y salvar con sutil análisis y singular delicadeza de observación interna: «Quod vero Aristoteles hoc nunquam dixerit, non urget, multa enim alia praeterivit, alia exacte non tractavit.» (*De Anima*, lib. III, cap. IX, núm. 14.)

constituyendo quizá la nota más saliente de su doctrina. No dudaba el ilustre autor de las *Disputaciones Metafísicas* (1) en dar cierto género de realidad á las ideas, esencias ó posibilidades de las cosas, afirmando que cuando una cosa está objetivamente en el entendimiento divino, está ya con su existencia, y con las otras circunstancias con que ha de manifestarse después; y con ellas es aprehendida por Dios como posible. Y aunque sólo después de producida haya de tener al exterior la existencia real que antes tenía en la aprehensión divina, sin embargo, como fué aprehendida con la misma existencia posible, no se puede decir que fué únicamente hecha á semejanza de su *idea*, sino á semejanza de sí misma, puesto que Dios exprime en la obra lo mismo que antes pensó como posible, sin formar nuevo concepto. Sobremanera nuevas y trascendentales eran las consecuencias que Vázquez infería de esta doctrina. Para él, antes del concepto del poder divino estaba el concepto de posibilidad de las cosas. Dios puede ó no puede hacer una cosa en cuanto ella es ó no es posible. El fundamento metafísico de la ley está, pues, en la inteligencia de Dios, en lo que él llama la *ciencia de Dios*, y no en la voluntad divina. Esta doctrina, contraria, á lo menos en su primera parte, al universal sentir de los escolásticos, fué seguida, aunque con ciertas reservas, por el agustino Fr. Basilio Ponce de León, y renovada luego por Leibniz, como capitalísima en su *Teodicea*. Mostrabase también la tendencia realista de Vázquez en admitir y dar por bueno el argumento de San Anselmo, rechazado generalmente por los conceptualistas escolásticos como un sofisma de tránsito (2).

(1) Con este título se coleccionaron é imprimieron (Madrid, 1617, Amberes, 1618) las cuestiones filosóficas esparcidas en los diez tomos de las obras de Gabriel Vázquez. La teoría de este profundo teólogo acerca de la Ciencia Divina debe buscarse con todos sus desarrollos en el tomo I de sus *Commentariorum ac Disputationum in Primam Partem Sancti Thomae... Antuerpiae*, 1631, pág. 31 y siguientes.

(2) Como se ve, la doctrina de Vázquez acerca de la ley moral representa, dentro de la escolástica, el punto de extrema antítesis respecto de la doctrina de Duns Escoto, acérrimo propugnador de la Libertad Divina, hasta el punto de dar á entender que Dios, por arbitrario decreto, podría modificar

Si en tan amigables relaciones vivió la doctrina de Platón con la de nuestros místicos y escolásticos, aun predominando en ellos la tradición peripatética, mayores sufragios parece que había de lograr en el campo de los pensadores independientes, que en tanto número

la bondad ó malicia intrínseca de un acto. Fuera de esta temeraria consecuencia, á la cual el exceso de su piedad arrastró á aquel gran teólogo (demasiado sacrificado en nuestros días á la gloria de sus rivales), en el resto de su filosofía predomina una tendencia realista innegable, que se amalgama mejor ó peor con el espíritu crítico, cualidad dominante en Escoto. No es cierto que su doctrina de los universales conduzca ni poco ni mucho al espinosismo, como han repetido tantos, desde Pedro Bayle acá, nada más lejos de la mente del *Doctor Sutil* que la doctrina de la unidad de sustancia: ni él ni sus discípulos admitieron nunca un *universal positivo y existente a parte rei*; pero admitieron y admiten que la naturaleza humana, por ejemplo, es *una* con cierto género de unidad *inferior á la unidad numérica* de los individuos y no susceptible de división. En este sentido, y sólo en éste, pero usando de fórmulas que fácilmente se prestan á una interpretación panteísta, llegó á decir Escoto que había unidad de ser en los seres múltiples (*esse unum in multis et de multis*). Por otra parte, afirmaba y defendía, con Avicebrón, la unidad de materia: *Ego autem ad positionem Avicembronis redeo, et primam partem scilicet quod in omnibus creatis per se subsistentibus, tam corporalibus quam spiritualibus, sit materia, teneo. Deinde, probo quod sit unica materia* (*De rerum principio, q.* VIII, art. 4.º, núm. 24). Sabido es que los escotistas, para explicar el principio de individuación, no acuden á la materia ni á la forma, sino á una nueva entidad metafísica que llaman *haecceidad* (*haecceitas, última realidad del ente, última actualidad ó formalidad*). Pero júzguese como se quiera de esta nueva abstracción, añadida á tantas otras, es cierto que la *unidad de materia* que Escoto admite no es unidad *numérica*, sino unidad de semejanza, la que él llama *minor unitas*.

La filosofía de Duns Escoto ha tenido entre los franciscanos españoles muy ilustres representantes, comenzando por el aragonés Antonio Andrés (*Doctor Dulcifluus*), discípulo inmediato y fidelísimo del Doctor Sutil, y continuando en los siglos XVI y XVII, con nombres tan dignos de recuerdo como los de Miguel Medina, Pedro de Hermosilla (*Formosellus*), Gaspar Briceño, Gaspar de la Fuente, Llamazares y Merinero. La fecundidad é influencia de esta escuela fué, sin embargo, inferior á la de otras fracciones escolásticas, porque dentro de la misma orden de San Francisco muchos prefirieron á San Buenaventura, y otros muchos á Ramón Lull, tanto por el carácter místico de ambos y por la patria española del segundo, como por ser el realismo del Doctor Iluminado mucho más sintético, y estar más en armonía con los geniales y ocultos impulsos de nuestra raza.

produjo nuestro siglo XVI. Y, sin embargo, fuera del gran nombre de Fox Morcillo, la filosofía de los humanistas tiende más al Liceo que á la Academia, y la filosofía de los naturalistas (Laguna, G. Pereyra, Valles, Huarte), busca en la observación física y psicológica su criterio. Italia misma no posee un grupo de aristotélicos puros (llamémoslos *alejandristas*, helenistas ó clásicos), tan compacto y brillante como el que forman Sepúlveda, Vergara, Govea, Cardillo de Villalpando, Martínez de Brea, Fr. Arcisio Gregorio, Pedro Juan Núñez, Monzó, Monllor, Bartolomé Pascual y Antonio Luis. Por obra y diligencia de estos beneméritos varones, á cuyos esfuerzos cooperaron dignamente algunos escolásticos reformados, tales como Pedro de Fonseca, Couto, Goes y D. Sebastián Pérez, hablaron de nuevo en lengua latina la mayor parte de las obras de Aristóteles con una exactitud, claridad y elegancia que no habían alcanzado en las versiones anteriores; hízose texto de nuestras escuelas el texto griego de Aristóteles; restablecióse la antigua alianza entre los estudios matemáticos y los filosóficos; divulgóse el conocimiento de los comentarios helénicos de Aristóteles, especialmente del de Alejandro de Afrodisia; fueron victoriosamente refutadas las superficiales innovaciones ramistas, y restablecido en su propia y justa estimación científica el *Organon* que Núñez comentó y defendió egregiamente; y, finalmente, fué traída á lengua castellana, mucho antes que á ninguna otra de las vulgares, toda la enciclopedia aristotélica, merced á los esfuerzos de Simón Abril, de Funes y de Vicente Mariner, á quien pudiéramos llamar el Tostado de los traductores (1).

(1) Simón Abril tradujo la *Política* y la *Ética*, impresa la primera en Zaragoza, 1584; MS. la segunda en la B. Nacional (*). Ordóñez das Seixas, la *Poética* (1626). Diego de Funes y Mendoza, la *Historia de los Animales* (1621), aunque ésta más bien debe llamarse refundición que traducción. Vicente Mariner, el más fecundo de todos los helenistas españoles, trajo á nuestra lengua todos los tratados del *Organon*, la *Física*, los tratados de la *Generación y corrupción*, los *Meteorológicos*, el *de mundo* (tenido hoy por apócrifo), los tres libros *del Alma*, los opúsculos psicológicos, la *Historia de los anima-*

(*) La versión de la *Ética á Nicomaco* por Abril, ha sido impresa recientemente (1918) por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con Introducción y Notas de A. Bonilla. (A. B.)

Con esta universal difusión de la doctrina de Aristóteles hasta en sus tratados más abstrusos y más apartados de la vulgar inteligencia, contrasta la penuria de versiones de Platón en lengua castellana durante todo aquel siglo, en términos tales, que, salvo la del *Cratylo* y la del *Gorgias*, hechas por Pedro Simón Abril, que ni siquiera llegaron á imprimirse, y las del *Criton* y el *Fedon*, por el bachiller Pedro de Rhua, que corrieron igual fortuna, pero que todavía se conservan, no recuerdo por el momento otra ninguna, si bien fuera temerario afirmar que no existen. Aun los mismos comentarios latinos, reducidos como están á los trabajos de Fox Morcillo sobre el *Timeo*, el *Phedon* y la *República*, no pueden competir ni remotamente en número, aunque sí en calidad, con la copiosa biblioteca que formarían reunidas las obras de nuestros peripatéticos helenistas. El mismo Simón Abril traducía á Platón con intento puramente literario, puesto que él en filosofía era aristotélico puro, como lo prueban la elegante Lógica ó *Filosofía Racional* que imprimió en castellano, y otro tratado de Física ó *Filosofía Natural*, que se conserva manuscrito (1): obras de vulgarización inteligentísima, donde tiene bien que aprender el que intente adaptar el tecnicismo filosófico á nuestra lengua, tan maltratada, por lo común, en esta parte.

De los que venían al campo de la filosofía desde las escuelas de Medicina y otras Ciencias Naturales, podía esperarse todavía menos que de los humanistas, adhesión ni simpatía hacia el realismo platónico. Eran algunos de ellos adversarios tenaces y francos de Aristóteles; pero entre el empirismo y el idealismo no podían menos de propender al empirismo y de mirar como sueño y cavilación de espíritus ingeniosos, el fantástico mundo intelectual de las ideas sepa-

les, los cuatro libros *De las partes de los animales y causas dellas*, los cinco *De la generación de los animales*, las dos *Retóricas* y la *Poética*. Todos estos MSS. se conservan en la Biblioteca Nacional. Es de presumir que tradujese también la *Metafísica*, pero este códice no parece. De la mayor parte de estas obras aristotélicas no ha logrado Francia traducción hasta nuestros días, con Barthélemy Saint-Hilaire.

(1) En la biblioteca de nuestro sabio amigo D. Aureliano Fernández-Guerra.

radas. Gómez Pereira, verdadero iniciador de la doctrina psicológica y predecesor de Descartes en muchas cosas, combate á muerte el nombre y la autoridad del Estagirita, marcando su total disidencia de la Escuela en las más esenciales cuestiones ideológicas y físicas; pero en su *Antoniana Margarita* trata con no menor desenfado á Platón y á los platónicos cristianos como San Agustín, discutiendo con áspera crítica y rechazando, como pura retórica, todos los argumentos de aquella escuela en pro de la inmortalidad del alma, que el médico de Medina del Campo intenta probar por muy diverso camino. No era él hombre que fuese á trocar una servidumbre por otra. En materias especulativas proclamaba el desprecio de toda autoridad *(authoritatem quamlibet contemnendam)* y el imperio exclusivo de la razón «*dum de religione non agitur, rationibus tantum innixurum*». Y en sus teorías físicas, si á alguno de los antiguos se acercó, no fué ciertamente á Platón ni á Aristóteles, sino á Demócrito ó á Leucipo. Partidario como él de doctrinas semiatomísticas, pero divergentísimo en todo lo demás, especialmente en la cuestión del alma de los brutos, el Hipócrates complutense Francisco Valles, mostró en sus últimas obras, especialmente en la *Philosophia Sacra*, marcadas tendencias á la conciliación platónico-aristotélica, si bien dando al elemento peripatético cierto predominio sobre el académico, y mezclando uno y otro con reminiscencias pitagóricas (1), tales y tantas, que á veces más le convierten en

(1) Véanse especialmente los capítulos 69 y 70 del célebre libro *De Sacra Philosophia sive de iis quae scripta sunt physice in libris sacris. Augustae Taurinorum*, 1587.

«*Hujus pulchritudinis (mundi) rationem aggresi sunt Phythagorei investigare. Res prorsus divina, humanis viribus impar, neque ulli arbitror, praeter ipsum Deum satis cognita. Illorum vero conatum quis non laudet et suspiciat? qui non solum aggressi sunt, sed per numerorum etiam scientiam, pro hominum captu, assequuti sunt multa... Adjiciam de numeris quae necesse erit, non quasi omnium numerorum naturam persequar, sed ut viam a longe indicem cui Phythagorei institerunt, mirabilem quidem illam et verissimam neque ulla in parte philosophiae Aristotelicae, quae merito nunc omnium maximè probatur, repugnantem.*»

No se le ocultó á Valles la semejanza y parentesco entre los principios de Platón y los de R. Lulio, á quien, por otra parte, era poco afecto, tachándole

discípulo de Filolao ó de Arquitas, y de su teoría de los números, y de sus razones matemáticas, que no de la filosofía post-socrática. Eran ya para Valles tres y no dos los términos de la concordia, la cual se iba ampliando más y más conforme iba siendo más claro y completo el conocimiento histórico de la primitiva filosofía griega, y sintiéndose la necesidad de remontarse, aunque fuese por fragmentos, leves indicios y testimonios dispersos, á las fuentes mismas de donde los sistemas de Platón y de Aristóteles por ley de generación racional se habían derivado. A esta necesidad histórica respondieron, sin duda, los trabajos de la *Academia Aristotélica* que durante el Concilio de Trento establecieron D. Diego de Mendoza y varios obispos españoles, siendo alma de ella el insigne helenista Juan Páez de Castro, que se internó más que otro alguno de su tiempo en el escabroso estudio de comentadores y escoliastas, y en la crítica y revisión de los textos. «Yo estoy todo metido en Aristóteles (escribía á su amigo Zurita en 1547), con el mayor aparejo que jamás creo que christiano lo emprendió...; tengo los textos de Aristóteles más correctos que los ha tenido hombre de ochocientos años á esta parte. Tengo todo cuanto se ha impreso de comentarios griegos. *Allende desto voy juntando á Aristóteles con Platón, y Platón con Aristóteles.*» Para preparar esta síntesis, se valió de todo género de auxilios: Teofrasto, Sexto Empyrico, Cantacuzeno, Jorge Scolario, Miguel Psello y hasta las paráfrasis de autores innominados le dieron singulares luces. Sabemos que, por lo tocante á Platón, dispuso de los comentarios, entonces aun inéditos, de Olympiodoro al *Gorgias*, al *Alcibiades*, al *Phedon* y al *Philebo*, de Theon (*De necessariis mathematicis in Platonem*), de la *Teología Platónica* de Proclo y de sus comentos al *Parménides* y al *Cratylo*. Excusamos advertir que esta enorme labor, hecha principalmente sobre los códices griegos de las dos famosas colecciones de D. Diego de Mendoza y del Cardenal de Burgos, no llegó ni podía llegar á su término, aun-

de tendencias panteístas: *Maxime mihi videtur errare quod divinam naturam cum creaturis ineptè et arroganter conjungat... Illud solum interfuit dicere, sua illa tria principia, idum, ibile et are eadem esse prorsus cum Platonicis, eodem, altero et essentia.*

que Dios hubiese alargado mucho más allá de los límites naturales la vida de Juan Paez de Castro. Pero su método filológico era seguro, aunque la aplicación fuese prematura; y quien recorre hoy, por ejemplo, las hermosas colecciones de los fragmentos de filosofía griega formadas por Mullach, no puede menos de mirar con respeto á aquel ilustre español que en el siglo XVI comprendió todo el partido que podía sacarse de los exegetas y de los escoliastas. «Lo que buscaba en ellos (dice muy bien Carlos Graux) (1), no era la manera con que habían comprendido y expresado el pensamiento de su maestro, sino el texto mismo de éste: bajo el escolio, se adivina, como por transparencia, la lección de manuscritos más antiguos en diez siglos que los nuestros: Páez había adivinado todo esto.»

Hay un grupo de pensadores del siglo XVI, que, superficialmente considerados y atendiendo á sus propias declaraciones, parece que habría que colocar en el número de los Platónicos, aunque, bien mirado, su platonismo es puramente exterior y retórico, y más que otra cosa una bandera de motín contra la autoridad de Aristóteles, y una aspiración de reforma, mal definida y poco concreta, importante como síntoma revolucionario más bien que como doctrina. Me refiero á los llamados *ramistas* ó partidarios de Pedro Ramus. Ramus, que era un gramático y no propiamente un filósofo, emprendió arruinar, no solamente la escolástica, sino la misma doctrina de Aristóteles, dando clarísimas muestras de no entenderla. Sus innovaciones no pasaron de la Lógica, y aun allí se detuvieron en la corteza. Invocaba el nombre de Platón, como era moda entre los agitadores filosóficos de entonces; pero en lo poco que escribió de Metafísica, se mostró ajeno á toda concepción realista, y en la misma *dialéctica* nunca vió más que el arte y la práctica de la disputa. No basta llamarse platónico para serlo: no todos los que llevan el tirso están iniciados en los misterios de Baco. El que ofrecía demos-

(1) *Essai sur les origines du fonds grec de l'Escurial. Épisode de l'Histoire de la Renaissance des Lettres en Espagne*..., París, 1880, pág. 81.

La extensa é importante correspondencia de Páez con varios eruditos, especialmente con Jerónimo Zurita y Honorato Juan, se halla en los *Progresos de la Historia de Aragón*, de Dormer, y en las notas que puso Cerdá y Rico al *Canto de Turia*, de Gil Polo.

trar en público certamen, que todo lo que había enseñado Aristóteles era error y mentira, bastante indicaba con esto sólo, que ni el pensamiento de Platón, ni el de Aristóteles, habían encarnado muy adentro de su espíritu frívolo, bullicioso y temerario. Con alguna mayor templanza siguieron sus huellas algunos humanistas españoles, siendo los dos más notables el protestante abulense Pedro Núñez Vela, profesor de griego en Lausana, y el memorable autor de la *Minerva* y padre de la Gramática General, Francisco Sánchez de las Brozas. Pero Núñez, en su rarísima *Dialéctica* (1), se limitó á combatir la superstición de los que miraban á Aristóteles como un Dios, y ponían sus sentencias en el mismo grado de estimación que las de los Sagrados Libros, y aunque era amigo personal de Pedro Ramus y aceptaba una parte de sus innovaciones, nunca le imitó en su intemperancia contra los peripatéticos. En cuanto al Brocense, cuyas doctrinas de filosofía gramatical son independientes de la dirección de Pedro Ramus, es cierto que en muchas cosas de su *Organon Dialecticum et Rhetoricum* y de su tratado *De los errores de Porfirio*, siguió á Ramus y á Omer Talón, su discípulo, absorbiendo, como ellos, la Retórica en la Lógica, ó viceversa; desterrando de la Lógica misma todas las cuestiones físicas y metafísicas; haciendo cruda guerra á la división de los silogismos, á las proposiciones modales, á los términos *vocales*, *mentales*, *cathegoremáticos* y equívocos; negando la autenticidad de diversas partes del *Organon;* ensañándose con los *predicables* de Porfirio, y dando alguna muestra de inclinarse al sentido realista y platónico en la teoría de los universales, si bien trató el punto tan de paso, que apenas puede alcanzarse el verdadero fondo de su pensamiento. De todos modos, fué el único que en este grupo de insurgentes tuvo una aspiración verdaderamente fecunda, á la cual no fueron extrañas, á lo menos en su punto

(1) *Nec vero illos imitari debemus qui Aristotelem deum ferè putant... Qui vero Aristoteli, Pythagorae, Platoni et similibus hominibus, quoniam ipsi sic dixerunt, credit, eos videtur divinis litteris aequare, quod absit.*

(*Petri Nunii Velii Abulensis, Dialecticae, libri tres. Basileae, apud Petrum Pernam,* 1570.)

Es mucho más ramista la 2.ª ed. *P. N. V. A. Dialecticorum, libri III... Eiusdem Disputationum Logicarum, libri tres, nunc primum in lucem dati.* 1578.)

inicial, las enseñanzas del *Cratylo* (1) sobre la filosofía de la palabra.

Independiente y aislada de todos los grupos hasta aquí mencionados, levántase la sombría y trágica figura de aquel antitrinitario aragonés, víctima de los odios teológicos de Calvino, y eternamente memorable en los anales de la ciencia, por haber descrito con claridad y exactitud, antes que otro ninguno, la pequeña circulación ó circulación pulmonar (2). Espíritu aventurero, pero inclinado á grandes cosas, pasó como explorador por todos los campos de la ciencia, y en casi todos dejó algún rastro de luz. Inteligencia sintética y unitaria, llevó el error á sus últimas consecuencias, y dió en el panteísmo, como solían dar los herejes españoles é italianos de aquellos tiempos, cuando discurrían con lógica. Teólogo herético, predecesor de la moderna exégesis racionalista, filósofo neoplatónico, médico, geógrafo, editor de Tolomeo, astrólogo perseguido por la Universidad de París, hebraizante y helenista, estudiante vagabundo, controversista incansable á la vez que soñador místico; extremoso en todo, voltario é inquieto, errante siempre, como el judío de la leyenda; *espíritu salamandra, cuyo centro es el fuego* (según la expresión de uno de sus biógrafos alemanes), la historia de su vida y de sus opiniones excede á la más complicada novela. Esta historia he procurado trazarla en un libro mío, y no es del caso re-

(1) *Audi Philosophos, qui nihil fieri sine causa obnixe testantur: audi Platonem ipsum, qui nomina et verba constare affirmat, qui sermonem esse a natura non ab arte contendit. Scio Aristoteleos aliter sentire...* (*Minerva*, lib. I, capítulo I.

(2) En vano el Dr. A. Chéreau ha intentado negar esta verdad inconcusa en una Memoria leída en la Academia de Medicina, de París, atribuyendo á Realdo Colombo el descubrimiento de Servet. Sus argumentos han sido victoriosamente refutados en Alemania por el infatigable y docto *servetista* H. Tollin (*Die Entdeckung des Blutkreislaufs durch Michael Servet* (Jena, 1876), y *Ueber Colombo's Antheil an der Entdeckung des Blutkreislaufs* (Berlín, 1883), y en Francia por Carlos Dardier. (*Revue Historique*, tomo X, Mayo y Junio de 1879.)

Llamo *aragonés* á Servet porque así se llamaba él mismo, y de Aragon descendía; pero su ciudad natal fué Tudela de Navarra, según consta por declaración suya en el proceso de Viena del Delfinado, y por los registros de la Universidad de París.

petirla: baste fijar la parte que el elemento neoplatónico puede reclamar en la concepción *cristológica* de Miguel Servet. El desarrollo de esta doctrina tiene dos fases principales, aparte de otras secundarias que ha distinguido con mucha sutileza Tollin, el más erudito y mejor informado de los biógrafos y expositores de Miguel Servet. La primera fase, contenida en los siete libros *De Trinitatis erroribus* (1531) y en los diálogos *De Trinitate* 1532), es puramente teología arriana, sin mezcla ni intrusión de elemento filosófico alguno. El *Logos* está entendido en la significación material de *oráculo*, *voz* ó *palabra* de Dios (1); las Divinas personas no son todavía para Servet *hipostases*, sino formas varias de la Divinidad, *facies multiformes*, *Deitatis aspectus:* el vocablo *emanación* está expresamente rechazado, como de sabor demasiado filosófico (2), aunque por otra parte, Servet parece profesar un emanatismo de la especie más ruda y materialista que puede imaginarse, hasta afirmar que «la carne de Cristo fué educida ó sacada de la substancia divina». No hay, pues, filosofía de ninguna escuela en estos primeros escritos; pero hay ya un verdadero y resuelto panteísmo, lo cual debe tenerse muy en cuenta para no achacar á las doctrinas de Alejandría más responsabilidad de la que realmente tuvieron en los últimos delirios de Servet. Servet, mucho antes de haber estudiado a Philón y a Proclo, y cuando no se inspiraba más que en el texto bíblico interpretado á su modo, y en los primeros escritores de la Reforma, enseñaba (3) ya, sin ambajes, que «Dios es nuestro espíritu», que «Dios es la esencia universal y esenciante», que «Elohim es la fuente, de donde

(1) *Nam logos non philosophicam illam rem, sed oraculum, vocem, sermonem eloquium Dei sonat... Et nullo magis est temerarium de sermone facere filium. (De Trinitatis erroribus, libri septem*, fol. 47 vto.)

(2) *Emanationis vocabulum quid philosophicum sapit, quod infra Dei naturam cadere non potest.*

(3) *Ipsemet Deus est spiritus noster.* (Fol. 67.)

Imo dico quod omnium rerum essentia est ipse Deus et omnia sunt in ipso. (Fol. 102.)

Christus ipse Elohim erat essentiae fons a quo omnes res mundi emanarunt. (Fol. 98.)

Deus in seipso nullam habet naturam.

todas las cosas emanaron», y que «Dios, en sí mismo, no tiene naturaleza alguna».

Durante los años que transcurrieron desde 1532, fecha de los *Diálogos*, hasta 1553, en que publicó el *Christianismi Restitutio*, las ideas de Miguel Servet experimentaron una modificación profundísima. El antiguo teólogo persistió en él, pero se amalgamó extrañamente con el anatómico y el fisiólogo, condiscípulo de Vesalio y ayudante de Winter, con el astrólogo y matemático del Colegio de los Lombardos; y de una manera no menos extraña, con el pensador idealista imbuído, hasta los tuétanos, de las doctrinas neoplatónicas que en la Florencia del Renacimiento se predicaban, y aun cegado por reminiscencias y vislumbres de la escuela unitaria de Elea. Así nos aparece Servet en aquella especie de enciclopedia *gnóstica*, en aquel torbellino *cristocéntrico*, que acabó por arrastrar á su autor á la hoguera de la colina de Champel, encendida por los calvinistas con leña verde para alargar el suplicio. No es posible engañarse sobre el carácter de esta última evolución del pensamiento servetiano. El mismo autor disipa toda duda con sus citas de Hermes Trismegisto, Jámblico, Porfirio, Proclo y Plotino, y aun de algunos filósofos hebreos, como Aben-Ezra y Maimónides. La teoría de las Ideas está expuesta en toda su amplitud, al tratar del nombre *Elohim*. Desde la eternidad estaban en Dios las imágenes ó representaciones de todas las cosas, reluciendo en el Verbo (*Logos*) como en su arquetipo. Dios las veía todas en sí mismo, en su luz, antes que fueran creadas, del mismo modo que nosotros, antes de hacer una casa, concebimos en la mente su *idea*, que no es más que el reflejo de la luz de Dios, porque el pensamiento humano, como dice Philón, es una emanación de la claridad divina. Sin división real de la sustancia de Dios, hay en su luz infinitos rayos que relucen de diversos modos. La Idea es luz que enlaza lo espiritual con lo corpóreo, conteniéndolo y manifestándolo en sí todo. Las imágenes que están en nuestra alma, como son lúcidas, tienen íntima conexión y parentesco con las formas externas, con la luz exterior y con la misma luz esencial del alma. Y esta luz esencial del alma contiene las semillas de todas esas imágenes, por comunicación de la luz del Verbo, en el cual está la imagen ejemplar de todas.

Esta doctrina, más que platónica, es *philoniana:* pertenece á aquella escuela judaica de Alejandría que quiso llevar á término la unión de la filosofía griega y de la teología hebrea, y abrió los caminos del neoplatonismo. De Philón ha pasado íntegramente á Miguel Servet la distinción entre el *Logos* interno y externo (λογος ενδιαθετος, λογος προφορικος): y aun el mismo concepto del *Logos* como lugar de las ideas, de los ejemplares eternos y razones de las cosas, ó lo que es lo mismo, como un mundo intelectual, prototipo del mundo visible, el cual realmente no nos ofrece más que simulacros vanos y sombras que pasan. Pero el idealismo de Miguel Servet no se explica totalmente con Philón, ni con los alejandrinos propiamente dichos. Es cierto que Miguel Servet afirma, como Plotino, la Divinidad de lo *Uno*, la unidad universal en su simplicidad perfecta, el ente universalísimo pero abstracto, ente incomprensible, inimaginable, incomunicable é impersonal, que en rigor tampoco puede llamarse ente ni esencia, porque está sobre la esencia y el ente, y viene á confundirse con la nada ó con la mera posibilidad de ser. Pero como Miguel Servet se empeña en aparecer á un tiempo cristiano y panteísta, empieza por corregir la doctrina de Plotino con ayuda de la de Proclo, y admite, siguiendo al filósofo ateniense, una doble consideración de lo *Uno:* 1.° Como cosa inimaginable é inaccesible en sí; 2.° Como esencia uniforme, fondo y *substratum* de todos los seres. Bajo este aspecto, «Dios es la mente omniforme, el piélago infinito de la substancia, que lo *esencia* todo, que da el ser á todo, y que sostiene las esencias de infinitos millares de naturalezas metafísicamente indivisas» (1). De Proclo acepta también Miguel Servet el proceso ó desarrollo de la *esencia unidad* por cuatro diversos grados, que llama *modo de plenitud de substancia*, *modo corporal*, *modo espiritual*, y *modo ideal*, *singular y específico.*

El modo de emanación *por plenitud de substancia* se da sólo en el cuerpo y espíritu de Jesucristo. Y véase de qué modo tan extraño

(1) *Deus ipse essentia sua est mens omniformis... Deus est substantiae pelagus infinitus, omnia essentians, omnia esse faciens... Ea ipsa Dei universalis et omniformis essentia homines et res alias omnes essentiat... Habet itaque Deus infinitorum millium essentias, et infinitorum millium naturas, non metaphysice divisas...*

viene á injertarse el cristianismo unitario de Servet en su concepción panteísta. Veinte veces afirma que «Dios es todo lo que ves y todo lo que no ves», que «Dios es parte nuestra y parte de nuestro espíritu», y, finalmente, que «es la forma, el alma y el espíritu universal» (1), y á pesar de fórmulas tan desoladas y tan crudas, su alma, naturalmente mística y enamorada de lo suprasensible, no puede resignarse ni á la unidad yerta de la concepción de Plotino, ni al frío deísmo de los socinianos, ni al grosero empirismo de los antiguos sabelianos y *patripassianos*. En el fondo de su alma quedaban semillas cristianas, y era, á su modo, más que devoto, ebrio de Cristo, de un Cristo ideal y arquetipo, harto semejante al de la *Dogmática* de Schleiermacher; y á este Cristo así concebido le puso como centro del mundo de las Ideas. Para Servet, todo vive *idealmente* en Dios y todo se concentra *realmente* en Cristo. El *panteísmo* de Servet más bien debiera llamarse *pan-cristianismo*, porque en su sistema, Cristo es la fuente de todo, la deidad sustancial del cuerpo, del alma y del espíritu, y de su sustancia espiritual emanó por espiración la sustancia de los ángeles y de las almas.

La Cosmología y la Antropología de Miguel Servet son una mezcla confusa é incoherente de ideas materialistas y platónicas en que Leucipo y Demócrito se dan la mano con Anaxágoras, Philón y Clemente de Alejandría. Lo más original de ella es una teoría de la *luz*, así material como espiritual, teoría cuyos gérmenes quizá pudieran encontrarse en los diálogos de León Hebreo. Á esta palabra *luz* da Servet unas veces el sentido directo y otras el figurado. La asimila con la *entelechia* de Aristóteles: es la madre de las formas, el resplandor ó refulgencia de la idea, la agitación continua, la energía vivificadora, el principio de la generación y de la corrupción, la fuerza que traba los elementos, la forma sustancial de todo, ó el origen de todas las formas sustanciales, puesto que de la variedad de formas y combinaciones de la luz procede la distinción de los objetos. Cuanto hay en el mundo, si se compara con esta luz, es ma-

(1) *Deus est id totum quod vides et id totum quod non vides. Deus est omnium rerum forma et anima et spiritus... Ipse est pars nostra et pars spiritus nostri.*

teria crasa, divisible y penetrable. Esa luz divina penetra hasta la división del alma y del espíritu, penetra la sustancia de los ángeles y del alma, y lo llena todo. Así como la luz del sol penetra y llena el aire, la luz de Dios penetra y sostiene todas las formas del mundo, y es, por decirlo así, *la forma de las formas* (1).

Parece que descansa el ánimo cuando de la atmósfera tormentosa en que míseramente se perdió el genio de Miguel Servet, se pasa á la atmósfera serena y lúcida en que vivió el más ilustre de los platónicos españoles del Renacimiento, Sebastián Fox Morcillo, á quien la severa disciplina de su espíritu, guiado á un tiempo por la luz de la dialéctica socrática y por el rigor deductivo del método geométrico, salvó constantemente de tropezar en los escollos de la *gnosis*, de la teosofía, de la cábala, de la teurgia, del misticismo panteísta en que rara vez dejaron de naufragar los que en aquella era se de-

(1) *Lux est quae cum corporalibus spiritualia connectit, omnia in se continens et palam exhibens. Imagines in anima sitae sunt natura lucidae, naturalem lucis cognationem habentes cum externis formis, cum externa luce et cum essentiali ipsa animae luce. Quae a luce sunt orta, in unum cum luce coëunt, cum luce ipsa quae est mater formarum. Spiritus et lux sunt unum in Deo... Usque ad divisionem animae et spiritus penetrat lux illa. Ipsam angeli et animae substantiam penetrat et implet lux Dei. sicut lux solis aërem penetrat et implet. Ipsam quoque lucem solis penetrat et sustinet lux illa Dei: omnes mundi formas penetrans et sustinens, est forma formarum.*

(*Christianismi Restitutio*... 1553. Me valgo de la reimpresión hecha en Nuremberg el año 1791, procurando remedar el papel y letra de la primitiva y rarísima, cuya fecha conserva. La más extensa y concienzuda exposición que conozco del sistema de Servet es la obra de Tollin, en tres volúmenes, *Das Lehrsystem Michael Servet's genetlisch dargestellt* Gütersloh, 1876-78.)

Esta teoría, más poética que filosófica, del conocimiento por medio de la luz, reaparece en la *Esquisse d'une philosophie* de Lamennais (1843-46), obra esencialmente *gnóstica*, que no deja de tener profundas relaciones con el *Christianismi Restitutio*.

En Lamennais, como en Miguel Servet, esa luz es luz física cuando nos revela y manifiesta el mundo real, particular, variable y limitado; pero es luz divina, refulgencia de la forma una é infinita, luz increada ó esencial, cuando nos pone en contacto con el mundo de lo inteligible, con el mundo de las leyes y de las causas. Esa luz divina es la que forma en el hombre la palabra interior, y le da, por último término del conocimiento intuitivo, la apercepción de lo infinito, la visión de Dios en vista real.

cían discípulos de Platón, siéndolo más bien del misticismo alejandrino. De tales quimeras y fantasmagorías, deleite senil de la Grecia degenerada y corrompida por el Oriente, estuvo siempre libre el ánimo austero del joven filósofo sevillano, que, al buscar la concordia entre los dos príncipes de la especulación griega, huyó cuidadosamente de todo lo que pudiera recordar la intuición plotiniana de *lo Uno*, no dejó penetrar por ningún resquicio en su ontología la doctrina del éxtasis, volvió los ojos á la naturaleza y al método experimental, olvidados y desdeñados de propósito por los alejandrinos, reivindicó altamente el concepto de la forma, y mantuvo sus derechos en el mundo físico contra la absorción idealista. Con él volvió el problema á plantearse en sus verdaderos términos, no en la fantástica región en que había querido plantearle y resolverle Juan Pico de la Mirándola. Los estudios habían caminado bastante para que en tiempo de Fox Morcillo no fuese ya posible la peregrina confusión entre el *Parménides* y las *Enéadas*, que todavía á los ojos de Ficino y de Lorenzo el Magnífico encerraban una misma y sola filosofía. Era preciso aislar á Platón de sus discípulos y no confundir la Academia con el Museo, por la misma razón que no era lícito ya confundir á Aristóteles con Averroes ni con la Escolástica. Aristóteles y Platón debían ser colocados frente á frente sin intermedios oficiosos, vistos en su propia obra, tales como son, distintos y singulares, pero no sistemáticamente contrapuestos ni tampoco torpemente fundidos en un sincretismo que anula sus rasgos característicos y no deja ver la razón superior bajo la cual se componen sus particulares oposiciones. Suponer que Platón enseña las mismas cosas que Aristóteles, sólo que las enseña de diversa manera, es desconocer el alcance de la polémica de Aristóteles contra la dialéctica platónica. Es cierto que el concepto de la ciencia no difiere sustancialmente en Aristóteles y en Platón; pero en Platón los principios del pensar son los mismos principios del ser, y la Lógica y la Metafísica vienen á reducirse á una sola disciplina. Por el contrario, en Aristóteles existe una diferencia profunda, radical, infranqueable, entre el mundo de la Lógica, ciencia puramente *formal*, y el mundo de la *Metafísica*, ciencia de lo *real*. No importa que se hayan deslizado muchos principios metafísicos en el *Organon:* aun

las categorías mismas están estudiadas allí como principios formales, no como entidades metafísicas. El pensamiento de Aristóteles no ofrece en esta parte la menor sombra: toda su crítica se encamina á separar el orden del conocimiento del orden de la existencia.

Pero sin pretensión de hacer decir á Aristóteles otra cosa de lo que realmente dice, y conservando su carácter propio al pensamiento peripatético, que precisamente por eso tiene en la historia de la cultura humana consecuencias tan diversas de las del pensamiento platónico, bien puede afirmarse con el gran historiador alemán de la filosofía griega (1), que el Liceo no es una contradicción, sino una evolución de la Academia, y que en rigor es un mismo principio el que Sócrates, Platón y Aristóteles nos muestran en diversos grados de desarrollo: Sócrates, apartando la vista de la exclusiva consideración física dominante en las escuelas jónicas, y trayendo la filosofía de los conceptos, la dialéctica, de donde forzosamente había de resultar el idealismo; Platón, objetivando los conceptos y declarando que ellos solos poseen la realidad plena y total, siendo todo lo restante realidad derivada ó participada de ellos: Aristóteles, poniendo por principio de realidad y causa esencial de las cosas un solo concepto, el de forma, no trascendental ni separado, como la *idea* platónica, sino inmanente en las cosas. «El mismo Aristóteles ha notado (escribe Zeller) que las ideas platónicas son los conceptos generales que Sócrates buscaba y que Platón separó del mundo fenomenal. Pero estos mismos conceptos son los que forman el centro de las especulaciones de Aristóteles: para él, la *idea* ó la *forma* constituye por sí sola la esencia, la realidad y el alma de las cosas. Sólo la forma sin materia, sólo el puro espíritu que se piensa á sí mismo, es la realidad absoluta; y aun para el hombre el pensamiento sólo es la realidad superior y la suprema felicidad de la existencia. La única diferencia está en que el concepto, que Platón había separado del fenómeno y considerado como una idea existente en sí misma, Aristóteles le hace inmanente en las cosas. Esta concepción no implica que la forma tenga necesidad de la materia para realizarse: tiene, al contrario, su realidad en sí misma, y si Aristó-

(1) Ed. Zeller, profesor de Filosofía en la Universidad de Berlín.

teles se resiste á relegarla fuera del mundo sensible, es únicamente porque aislada no podría constituir lo que hay de general en las cosas particulares, ni la causa y sustancia de estas cosas» (1).

He querido transcribir literalmente estas palabras del ilustre profesor de Berlín, porque resumen en breve trecho las últimas conclusiones de la ciencia moderna respecto del problema platónico-aristotélico, que es, bajo una determinación particular é histórica, el problema capital de toda metafísica: concordar el mundo de las idèas con el mundo de los fenómenos. Pues bien; digámoslo sin falsa modestia y con fundado orgullo de raza: todas estas soluciones habían sido propuestas y desarrolladas, con gran alteza de pensamiento, por Sebastián Fox Morcillo en casi todas sus obras filosóficas, y señaladamente en la muy célebre que lleva por título *De naturae philosophia seu de Platonis et Aristotelis consensione libri quinque*, im-

(1) Lo mismo, aunque en otros términos, viene á decir el sutilísimo crítico Alfredo Fouillée en su estimada obra sobre *La Filosofía de Platón* (2.ª edición, 1889, tomo III, pág. 51): «Platón y Aristóteles nos presentan el espectáculo de una evolución que parece estar en la naturaleza del pensamiento humano. Si profundizáis la noción de lo individual, encontraréis en el fondo de ella la noción de lo universal, y recíprocamente. Del mismo modo, si profundizáis la noción de la sustancia inmanente al ser, vendréis á encontrar en ella la noción del ente trascendental. Basta llevar los contrarios hasta lo absoluto, para concebir su unidad... El entendimiento no la comprende, pero la razón concibe la necesidad de esa idea, inmanente y trascendental á la vez; interior á las cosas, y, no obstante, separada de ellas. Es lo que Platón enseñó el primero en el *Parménides*, y su discípulo acaba por volver á la misma concepción de un principio interno y externo á la vez, causa universal de las diversas individualidades, individual, por otra parte, en sí mismo, síntesis de los opuestos, que es el uno y el otro sin ser ni el otro ni el uno (ἀμφότερα καὶ οὐδέτερα). En esta cumbre del pensamiento, donde brilla la unidad fecunda del ser perfecto, toda contradicción desaparece, y la oposición entre Platón y Aristóteles no puede ya subsistir. Toda esta oposición procede de que el primero considera el principio *interno* del ser, el segundo su principio *externo*. Pero aun aquí, Platón y Aristóteles, después de haberse separado al principio, van á reconciliarse en una teoría menos exclusiva. Nuestro principio es externo á nosotros (decía Platón); pero Platón llega á comprender que este principio es al mismo tiempo interno. Nuestro principio es interno (dice Aristóteles); pero él mismo prueba que este principio está á un tiempo dentro y fuera de nosotros.»

presa por primera vez en 1554 (1). He aquí, en breves términos, su doctrina. Materia de la ciencia es para Fox todo lo que puede caer bajo el conocimiento humano, ora esté abstracto de los cuerpos y sea perceptible por la sola inteligencia, como la idea platónica, ora esté adherido á la naturaleza corpórea, como la forma aristotélica. Pero lo mismo la idea que la forma son conceptos puros, aunque sean á la vez fundamento de toda realidad. La principal diferencia entre Aristóteles y Platón está en el método. Parte Aristóteles de las cosas sensibles (*in sensum cadentibus*), Platón de las nociones ideales (*a rebus mente perceptis*). Platón separa de las cosas la *forma ideal*, y la coloca en la mente divina como ejemplar y prototipo; Aristóteles la une y liga á los cuerpos como parte de su sustancia. La idea platónica, con ser una, infinita y eterna, contiene y abraza bajo su unidad las ideas de todas las cosas singulares. Es doctrina de Platón en el *Parménides*. La *idea* es como el sello que se va imprimiendo en las formas singulares. El mismo Aristóteles, en el libro II de la *Física*, parece reconocer cierta forma divina, de la cual todas las demás formas proceden, y que las contiene y abarca todas. Y es cierto que aquí Aristóteles viene á decir lo mismo que Platón, puesto que si esa *forma primera y divina* existe, tiene que ser *algo universal separado de la cosa misma*. Para la explicación de los principios de las cosas naturales puede bastar con la *materia* y la *forma*

(1) Me valgo de la edición de París, 1560, y de la de Witemberg, 1594.

Léanse, además, para apreciar totalmente el pensamiento filosófico de Fox Morcillo, su opúsculo *De ratione studii philosophici*, que sólo he visto en la reimpresión de Amberes, de 1621, unido al libro *De Studio Philosophico*, de Pedro Juan Núñez; los dos importantísimos tratados *De demonstratione ejusque necessitate ac vi*, y *De usu et exercitatione Dialecticae* (Basilea, 1556); los comentarios al *Timeo*, al *Phedon* y á la *República*, impresos en Basilea, 1554 y 1556, y, finalmente, su *Ethica* (*Ethices philosophiae compendium*, 1553). No me dilato más en el juicio de este filósofo, á pesar de su grande importancia, porque creo difícil añadir nada al magistral estudio que le dedicó un amigo mío muy querido, á quien debo mi primera afición á estas investigaciones. (Véase el *Discurso inaugural de la Universidad de Santiago*, en el curso académico de 1884-85, por el Dr. D. Gumersindo Laverde y Ruiz.) [Y el excelente libro sobre *Fox Morcillo*, por D. Urbano González de la Calle, premiado por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. (A. B.)]

de los aristotélicos. Pero si es verdad, como el mismo Aristóteles afirma, que el físico debe remontarse á los principios elementales, hay que buscar algo superior á la *materia* y á la *forma*, algo que preceda á toda composición, y sea por sí mismo realidad simplicísima. Y esta realidad sólo puede encontrarse en las ideas divinas (1).

Consecuente con la Metafísica armonista de Fox Morcillo es su sistema ideológico. Admitiendo en la mente humana las ideas ó nociones innatas, rectifica en los mismos términos que Leibniz el antiguo aforismo peripatético (comúnmente atribuído á Straton de Lampsaco): «nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos», añadiéndole esta limitación, «excepto las nociones naturales del mismo entendimiento». Pero estas nociones, en Fox no son meras formas subjetivas, como en Vives, ni ideas innatas *virtualiter*, como en Leibniz, sino ideas innatas con verdadero y *real* y *actual* innatismo, trasunto y reflejo de las ideas divinas. Sólo esas ideas hacen posible la demostración y la ciencia, la ciencia de los universales y de los primeros principios, única que merece tal nombre (2). Sólo con ellos puede contestarse al Pirro-

(1) Véase especialmente el cap. VI del lib. I: *Plato formam illam sive ideam quam affert, a rerum corporearum concretione sejungit, et in Dei mente veluti exemplar cujusque effectionis collocat. Aristotelem eam rebus conjugint, tanquam alteram corporeae substantiae partem. Itaque Plato in Timaeo, Phedone, Parmenide, locisque aliis... Sed hoc tamen discrimen inter ejusmodi ideam menti divinae insitam et cogitationem nostram ponit Plato quod illa divina, aeterna, efficiendi vi praedita, corporeaeque omnis cogitationis sit expers, atque adeo ipsamet Dei mens, haec autem nostra corporea, nihilque per se efficere valens. Hanc porro ideam ille unam esse, infinitam, aeternam ac singularum rerum. Ideas unitate quadam in se comprehendentem, in Parmenide inquit, itemque Plotinus in libro De Idaeis et earum multitudine. Ab hac una Plato singularum rerum formas tanquam è sigillo exprimi ait. At vero Aristoteles... formam rebus insitam principium constitutionis esse vult. Nihilominus in secundo Physicorum divinam quandam formam statuit, a qua caeterae formae omnes oriantur, quas eadem ipsa complectitur. Qua in re mihi ille videtur cum Platone sentire aut in pugnantem sententiam pene inscius prolabi. Si enim formam aliquam primam ac divinam esse putat, ad quam veluti ad finem aliae referantur omnes... tanquam universale quiddam separatum ante re ipsa sejunctum faciat, necesse est.*»

(2) Véanse especialmente los capítulos III y IV del tratado *De Demons-*

nismo de la Academia Nueva. Innatos son para Fox los axiomas matemáticos; innatas las ideas morales: innatos, sobre todo, los generalísimos conceptos del *ser*, de la *esencia* y del *accidente*, de la *cualidad* y de la *modalidad*, principales grados del conocimiento en su sistema, por virtud de los cuales el alma va purificando y haciendo incorpóreas las imágenes que le transmiten los sentidos.

Fox Morcillo señala, sin duda, el punto de apogeo de esta escuela durante el siglo XVI. Fué platónico puro, del más alto y metafísico platonismo, del platonismo dialéctico del *Parménides*, no del platonismo cosmogónico del *Timeo*, lleno de símbolos místicos. Sus trabajos, que se extendieron á casi todas las ramas de la Filosofía, persiguiendo en la Moral, en la Política y aun en la doctrina literaria el mismo plan de concordia que aspiró á realizar entre la Metafísica y la Dialéctica, son, por su forma elegantísima, dignos del más atildado pensador del Renacimiento, á la vez que, por el fondo, se adelantan bastante á la mayor parte de los escritos filosóficos de aquella época de transición, y marcan con decisión y fijeza un rumbo nuevo. Clásicos por el temple del estilo, como cumplía á un tan ferviente y amoroso discípulo de Platón, parecen contemporáneos nuestros por el pensamiento, y no rara vez nos parece sorprender en ellos algún eco de la filosofia novísima.

Sería cosa de todo punto imposible, dados los breves límites en que ha de encerrarse una disertación académica, proseguir el estu-

tratione ejusque necessitate et vi: «Debere autem aliquid esse in mente nostra certum ac firmum, quo tanquam instrumento et exemplo intelligentiae ipsius multa sciantur, id est, formas notionesque rerum à natura nobis impressas... Quoniam enim ad omnia intelligenda et agenda, veluti semina quaedam habemus à natura, ut et si duo triaque nunquam viderimus, eadem si conjungantur, esse quinque fateamur, et si quid boni aut mali objiciatur, alterum sponte sequamur, alterum vitemus, et si quale sit alterutrum non judicetur, ut denique ad omnia capienda mens quasi apta et proclivis per se sit atque aliquid in se simile iis videat, quasi alias illa vidisset aut didicisset: necesse profecto est, aliquas mentibus nostris impressas esse a natura rerum formas putare, non facultate tantum, ut putat Aristoteles, sed actu... eo modo ut nec sensus sine iisdem notionibus satis ad scientiam pariendam sint, nec sine sensibus ipsae notiones.» Todavía es más importante el capítulo V, en que explica el modo de la intelección.

dio de las vicisitudes de la idea platónica en pensadores nuestros de menos cuenta, ya del mismo siglo XVI (1), ya de los dos siguientes. Por otra parte, este estudio no añadiría ningún dato nuevo á los que ya conocemos. No porque la filosofía española del siglo XVII, decadente y todo, deje de ofrecer manifestaciones y accidentes muy curiosos, tales como el estoicismo de los moralistas, el *nihilismo* místico ó quietismo buddhista de Miguel de Molinos (2), las singulares

(1) Por ejemplo, el cardenal García de Loaysa, en el brillante prefacio que puso al frente de los Comentarios *De Coelo et Mundo*, del peripatético clásico Martínez de Brea (Alcalá, 1561), presenta un verdadero plan de concordia, aunque menos extenso y desarrollado que el de Fox Morcillo, y no se harta de encarecer á la juventud de las escuelas que mire con la mayor reverencia las palabras de Platón y no le sacrifique á la autoridad de su discípulo, como era frecuente hacerlo: «*Haec obiter a me dicta de Platone sint, ut juvenes interim admoneam magna cum reverentia de Platone ejusque conditione esse agendum, et quidquid Platonicum inciderit, altiore esse mente reputandum.*»

El cronista Ambrosio de Morales, en el segundo de los quince discursos que añadió á las *Obras* de su tío Hernán Pérez de Oliva (Córdoba, 1586), discurre sobre *la diferencia grande que hay entre Platón y Aristóteles en la manera de enseñar:* «Muchas de las cosas que ambos enseñan son todas unas mismas, mas la manera de enseñarlas es tan diferente, que las hace parecer diversas.»

El importante y rarísimo libro del médico Luis de Lemos (*Paradoxorum Dialecticorum, libri duo*, Salamanca, 1558), puede considerarse como perteneciente á la escuela platónica mucho más que al ramismo. La tesis principal del autor es demostrar, contra Núñez y demás peripatéticos, que el nombre de *Dialéctica* debe reservarse para la Metafísica ó primera filosofía, y no aplicarse de ningún modo á la Lógica *formal* de los aristotélicos.

Es luliana, todavía más que platónica, la aspiración unitaria y sintética del arquitecto Juan de Herrera en su inédito *Discurso sobre la figura cúbica:* «Sabe cualquier entendimiento que nunca halla reposo hasta que topa con la armonía y orden sin falta ni sobra, en la cual armonía reposa, porque halló allí la verdad que buscaba con gran ansia.» Todo el razonamiento de Herrera está fundado en lo que él llama «la armonía de los socorros y comunicaciones de unas naturalezas con las otras y unos principios con otros.»

(2) Sin duda por las relaciones íntimas que tiene con el pesimismo de Schopenhauer, hemos asistido en nuestros días á una singular resurrección de la doctrina de Molinos, especialmente en Inglaterra. El representante y corifeo de esta doctrina allí es J. Henry Shorthouse, hombre de mucho talen-

aplicaciones que del método matemático hizo Caramuel, la invasión del cartesianismo y del gassendismo en la *Philosophia Libera* de Isaac Cardoso, sino porque las tendencias de la época se alejaban cada vez más del punto de vista objetivo y ontológico, propio de la antigua metafísica, cobrando, por el contrario, desusada importancia en los escritos de Descartes y de sus continuadores, el principio subjetivo y el método psicológico, anunciado en el Renacimiento por nuestros Vives, Pereiras y Sánchez. En España, la escolástica prolongó, no sin gloria, su vida durante todo aquel siglo; Juan de Santo Tomás, Basilio Ponce, Montoya, Baltasar Téllez, Henao, Quirós, Arriaga, son nombres que todavía suenan bien después de los grandes nombres del siglo XVI, y hay entre ellos alguno que basta para honrar á una Orden y á una Escuela; pero otros muchos se limitaron á conservar, buena o malamente, el caudal adquirido, sin acrecentarle en cosa alguna, desentendiéndose, por sistema ó por ignorancia, de la grande y total revolución que las ideas filosóficas habían experimentado en Europa. Otro tanto puede decirse de los lulianos, que vivían confinados en su isla de Mallorca, defendiendo y comentando en innumerables libros las doctrinas de su maestro, sin penetrar las más de las veces todo su alcance metafísico. Pero sobre el elemento platónico en las doctrinas lulianas y escolásticas, queda ya dicho lo esencial antes de ahora. Persistía, además, dicho elemento; aunque tan extraordinariamente modificado, que Platón no le hubiese conocido de fijo, y á duras penas le hubiera reconocido Plotino, en las especulaciones cabalísticas de algunos hebreos peninsulares refugiados en Holanda y Alemania. El célebre libro de la *Puerta de los cielos*, que en lengua castellana compuso Abraham Cohen de Herrera ó Irira, y tradujo al hebreo R. Isaac Aboab en 1655, es un continuo paralelo entre la cábala y la filosofía platónica. Análoga tendencia manifiestan otros dos libros cabalísticos que compuso Moisés Cordero ó Corduero con los poéticos títulos de *Jardín de las Granadas* y *Palmera de Débora*. Menaseh ben Israel llegaba hasta defender el

to literario. Véase su célebre novela *quietista «John Inglesant»* (ed. Tauchniz, 1882), y su traducción abreviada de la *Guía espiritual. (Golden thoughts from the Spiritual Guide of Miguel Molinos the quietist*, Glasgow, 1883.)

sistema de la *reminiscencia* (1) y la metempsícosis pitagórica, rompiendo por todas partes la ortodoxia del dogma israelita. Pero nada de esto tuvo ni podía tener eco en España, aunque deba mencionarse en la historia de nuestra filosofía, por la patria y muchas veces por la lengua de sus autores.

Limitándonos á los pensadores cristianos, no dejaremos de recordar que el platonismo místico tuvo su última y brillante manifestación en el *Tratado de la Hermosura de Dios y su amabilidad por las infinitas perfecciones del ser divino*, obra que dió á la estampa en 1641 el P. Juan Eusebio Nieremberg, y que resume, con grandeza de conceptos y de imágenes, y en estilo apenas contagiado del mal gusto reinante, todo el cuerpo de las doctrinas estéticas y *filográficas* de Platón, de Aristóteles, de Plotino, del Pseudo Dionisio, de San Agustín y de los escolásticos. Doctrinas de análoga procedencia exponía casi simultáneamente, aunque con intento más profano, el Conde don Bernardino de Rebolledo en su elegante *Discurso sobre la hermosura y el amor*, compuesto en Copenhague en 1652, para obsequiar a una dama amante de la filosofía (2). Ya lo he dicho en otra parte: este discurso fué como el canto de cisne de la estética platónica entre nosotros, el último eco de la vigorosa inspiración de León Hebreo y de Malón de Chaide. El platonismo aparece ya en Rebolledo muy empobrecido de sustancia metafísica. La forma es elegante todavía, pero algo afeminada y, en suma, más elegante y graciosa que bella. Ha perdido la amplitud, el número y la arrogancia con que se movía en las páginas de Boscán y del Inca, y hasta en las de Calvi, y aparece muelle, oscilante y poco precisa. Una especie de dulcedumbre empalagosa se derrama con uniformidad por todas las partes de esta obrita, respondiendo á la monotonía del pensamiento. Y era menester que así sucediese: no hay escuela alguna, por alta, por noble que sea, cuya vitalidad no se agote cuando sus sectarios ruedan en el mismo círculo durante

(1) En su *Spiraculum vitae* (1652). Véanse además sus *Problemata XXX de creatione mundi* (1685).

(2) «La Academia (decía Rebolledo) parece que tomó esta doctrina de la Escritura, para restituirla á San Hierotheo y á San Dionisio, pues la pone Platón en boca de la docta Diótima.»

dos siglos. A la larga todo se convierte en fórmula vacía, y llega á repetirse mecánicamente como una lección aprendida de coro. Entonces se cae en el amaneramiento científico, hermano gemelo del amaneramiento literario. Es señal cierta de que aquel modo de pensar ha dado de sí cuanto podía, y que es necsario cambiar de rumbo, y tener en cuenta otros datos del problema olvidados ó desconocidos hasta entonces. Tal aconteció á la estética idealista y platónica, cuya juventud tan vigorosa y tan audaz hemos admirado en León Hebreo. Sucumbió, pues, primero por el agotamiento de fuerzas, y luego por la indiferencia y el silencio, no interrumpidos durante el siglo XVIII sino por la voz extranjera de Mengs, á quien refutaron sus amigos españoles.

Pero si el platonismo dogmático puede decirse que murió entre nosotros en el siglo XVII, el platonismo crítico, ó sea el escepticismo académico de Arcesilao y de la Academia Nueva, tuvo en España un sapientísimo intérprete en la persona de Pedro de Valencia, autor de un opúsculo *sobre el criterio de la verdad*, qne es verdadero monumento de erudición filosófica (1) muy superior á aquel siglo.

La abundante literatura filosófica del siglo XVIII no nos presenta la huella de Platón en parte alguna. Todas las tendencias de la época eran y debían ser contrarias al idealismo absoluto. Los más espiritualistas se detenían en el dualismo y mecanismo cartesiano: los más audaces se lanzaban á banderas desplegadas en el campo del empirismo sensualista. La fácil y elegante crítica del P. Feijóo, vulgarizando los principios baconianos y el método experimental, había puesto de moda cierto injusto desdén sobre las especulaciones puramente metafísicas, que repugnaban á aquel espíritu más brillante que profundo. Para contestarle lanzó la escuela luliana, y á la verdad no sin gloria, sus postreras llamaradas, especialmente en los escritos del cisterciense Pascual, que, permaneciendo fiel al sentido del gran pensador *realista* del siglo XIII, se mostró, no obstante, originalísimo y enteramente moderno en la interpretación y en los detalles. Su hábil y profunda restauración llegó antes de tiempo; hecha

(1) *Academica sive de judicio erga verum ex ipsis primis fontibus. Opera Petri Valentiae Zafrensis in Extrema Baetica* (Amberes, 1596).

un siglo después, hubiera dado á la obra luliana lugar eminente entre las más fecundas direcciones del renovado escolasticismo (1). Pero en el siglo XVIII las corrientes iban por otro camino. La tradición nacional no estaba completamente olvidada, pero en ella se estimaba sobre todo el elemento crítico y psicológico. Piquer, Forner y Viegas resucitaron algo del espíritu de Luis Vives, acomodándolo con habilidad suma á las nuevas exigencias de los estudios, pero no lograron contener la desbordada avenida del sensualismo lockiano y condillaquista, que bajo la pluma de sus católicos intérpretes españoles, tomó muchas veces un tinte y sabor *tradicionalista*. Reducida cada vez más la filosofía á un empirismo ideológico, rebajada en muchas ocasiones hasta confundirse con la Gramática, envuelta con deplorable frecuencia en el tumulto de la controversia política y social que por momentos arreciaba, bajó de su pedestal para convertirse en arma de combate en manos de enciclopedistas y de apologistas, mucho más atentos á las consecuencias y aplicaciones que á los principios. La Metafísica propiamente dicha fué teniendo cada día menos cultivadores, y aun la misma tendencia sintética y armónica, inseparable del pensar de nuestra raza, hubiera carecido de verdadera y notable representación en ese siglo, á no ser por el libro leibniziano de Pérez y López, *Principios del orden esencial de la naturaleza* (1785), donde parece que á través de los tiempos vuelve á sonar la voz de Raimundo Sabunde.

Del estado de conocimiento filosófico que hemos alcanzado en este siglo, parece prematuro, y no sé si conveniente, hablar desde esta tribuna. La posteridad ha de apreciar en su día los méritos, los esfuerzos y los propósitos de cuantos han tomado parte en esta labor, y dar á cada cual de ellos el galardón debido ó la justa cen-

(1) Puede mencionarse como curiosidad no ajena de nuestro asunto, el libro que otro luliano, el P. Luis de Flandes, publicó con el título de *El Academico Antiguo contra el Scéptico Moderno: Defensa de las Ciencias y especialmente de la Physica Pitagórica* (1742), exponiendo un plan de filosofía sincrética, en que entran como elementos, además del pitagorismo (que con extraordinaria sorpresa vemos renacer aquí), la lógica aristotélica, la metafísica platónica y el *arte luliana*, dando trabazón y enlace á todo ello el principio de que *las universales máximas abrazan las opuestas inferiores*.

sura. Hoy, y pronunciada desde este sitio, la alabanza parecería lisonja, la censura temeridad, irreverencia ó ansia de combate. El método histórico se ejercita con más serenidad sobre cosas lejanas. *Musas colimus severiores.* Por otra parte, nuestra historia no queda incompleta, porque en rigor no existe platonismo del siglo XIX ni en España ni fuera de ella. Platón pertenece hoy á la literatura mucho más que á la filosofía: los helenistas son los que mejor le entienden é interpretan. Con haber sido tan poderosa la corriente idealista en la primera mitad de nuestro siglo, ha corrido siempre por cauce muy diverso del cauce socrático. Ni Hegel es Platón, ni Schelling es Plotino, á pesar de aparentes y superficiales semejanzas. Basta la posición del problema crítico, para aislar del mundo antiguo toda filosofía posterior á Kant. En realidad, hasta el dialecto filosófico ha cambiado: si duran los antiguos términos, es con distinto valor y sentido (1). Y para traer un ejemplo no lejano de mi asunto, y casi obligado por el lugar y ocasión presente, recordad aquel peregrino discurso inaugural de 1862, en que el elegante estético Nuñez Arenas desarrollaba, en una lengua que parecía robada á nuestros prosistas del siglo XVI, el principio de la Unidad como *pío universal de las criaturas.* Las palabras eran de Fr. Luis de León; pero ¿creéis que el autor de los *Nombres de Cristo* se hubiera reconocido en el racionalismo armónico de su castizo panegirista?

No entendemos negar con esto la solidaridad del pensamiento filosófico ni la unidad de su historia, sino sólo determinar claramente el carácter de sus evoluciones. También en Filosofía tiene capital interés la *forma*, no, á la verdad, en el sentido de forma literaria, sino entendida como una particular manera de exponer y sacar á luz el contenido de la conciencia: como una particular posición del filósofo respecto de la realidad incógnita: como una singular armonía dialéctica que rige todas las partes de un sistema. Las ideas son de todo el mundo, ó más bien, no son de nadie: en el pensador más original

(1) Por ejemplo, en las escuelas antiguas se conocía con el nombre de *realismo* lo que ahora llamamos *idealismo*, y se decía *nominalismo* lo que hoy *empirismo* y *positivismo.* El *realismo* de algunas escuelas alemanas modernas es ciertamente antítesis del *idealismo*, pero no quiere ni debe confundirse con el *positivismo.*

se pueden ir contando uno por uno los hilos del telar ajeno que han ido entrando en la trama; la originalidad sólo en la *forma* reside. Pues bien; es cosa de toda evidencia que la *forma* del pensar filosófico ha cambiado esencialmente desde los días de Kant, aunque los términos del problema metafísico continúen los mismos y no lleven traza de variar. El mismo principio fundamental de la crítica kantiana, es á saber, la distinción entre el *fenómeno* y el *noumeno*, estaba dado en la filosofía platónica, había sido desarrollado con sentido crítico ó, más bien, escéptico, por Arcesilao y por la Academia Nueva, que á su vez dejaron profundísima huella en la mente de algunos filósofos nuestros del siglo XVI, tales como Luis Vives, el médico Francisco Sánchez y el doctísimo Pedro de Valencia. Y, sin embargo, ¡qué abismo hay entre el dogmatismo platónico y el criticismo kantiano, y aun el de todos los pensadores modernos que á más ó menos distancia le prepararon! Por otra parte, las conclusiones escépticas lo mismo pueden nacer de un exceso de idealismo que de un exceso de empirismo. David Hume las extrajo de la filosofía sensualista de su tiempo, y nadie influyó más poderosamente que Hume en el pensamiento de Kant, hasta como estímulo de contradicción dialéctica.

Con un poco de ingenio y de buena voluntad, es todavía más fácil encontrar un fondo platónico en todas las manifestaciones de la doctrina de lo absoluto ó filosofía trascendental, sin que para lograrlo sea necesario convertir á Platón en secuaz del monismo idealista, cerrando los ojos al espiritualismo y á la dualidad que en su sistema campean (en medio de sombras y de contradicciones) y que le han valido tantas simpatías de parte de los teólogos cristianos. Es claro que Schelling y Hegel *platonizan* cuando afirman la identidad de las leyes de lo racional y de lo real, y reducen á una sola la dialéctica del Espíritu y la dialéctica de la Naturaleza. Hasta el mismo principio de la identidad ó indiferencia de los contrarios parece enunciado en el *Parménides*. Pero también es principio no menos esencial de la doctrina hegeliana el *Werden* ó *devenir*, y éste ciertamente no pertenece á Platón, sino á Heráclito, interpretado de una manera amplia y metafísica. El mundo de la dialéctica platónica no es el mundo del *Werden* ó de la evolución: es el mundo de las ideas eternas é inmutables

que no *se hacen*, sino que *son*, con perfecta y plenísima realidad. Esta sola distinción abre un abismo entre la dialéctica de Platón y la de Hegel. Se ha dicho que el hegelianismo era un platonismo inmanente, pero la *idea* platónica, aunque (siguiendo el profundísimo sentir de nuestro Fox Morcillo) la supongamos inherente en las cosas como la forma aristotélica, nunca perderá su carácter de causa ejemplar, ni estará sujeta á las leyes de la generación y del movimiento. Todo lo imperfecto, todo lo mudable, todo lo relativo y contradictorio es ajeno del purísimo ser de la *idea* platónica, que jamás se digna descender de su solio para lanzarse en el irrestañable torrente del heraclitismo. En este punto, Schopenhauer, inspirado por su odio feroz contra Hegel, se ha mostrado mucho más fiel al verdadero sentido platónico, aun absorbiendo la teoría de las ideas en su teoría de la voluntad radical. La idea platónica para Schopenhauer no es más que *representación* de la voluntad, pero representación independiente del tiempo y del espacio, y anterior á la misma ley de causalidad que Schopenhauer llama *principio de la razón suficiente* y considera como forma general de todo conocimiento subjetivo. El mundo de la voluntad y el mundo de los fenómenos están enlazados en la metafísica de Schopenhauer por una cadena de ideas que en toda naturaleza inórgánica y orgánica se manifiestan como especies predeterminadas, como propiedades primordiales, como formas inmutables exentas de pluralidad, como prototipos de innumerables individuos, como símbolos de las especies y como primer elemento armónico y estético en el caos de la creación. Pero aquí se detienen las analogías entre Platón y Schopenhauer. Todo lo restante de la filosofía pesimista puede distribuirse entre Kant y Buddha. Su *metafísica de las costumbres*, su ascetismo enervante como el opio, no fué, ciertamente, engendrado en aquellos sagrados bosquecillos donde filosofaba Platón «á orillas del Iliso, á la sombra del plátano, sobre la blanda hierba, lugar acomodado para juego de doncellas, santuario de las Ninfas y del Aquelóo, donde espira fresco viento y resuena el estivo coro de las cigarras» (1). Fué menester que el pensamiento griego, ya agotado y decrépito, plantase sus tiendas á la escasa sombra de

(1) Véase el principio del *Phedro*.

las palmas de Alejandría, para que se dejase contagiar y rendir por esa pérfida languidez contemplativa, que por medio del Egipto le inoculó el extremo Oriente, donde una naturaleza exuberante y despótica, engendradora de ponzoñas y de monstruos, aniquila la generosa fibra del esfuerzo individual, y disipa, como entre los vapores de un perpetuo sueño, la noción de la integridad de la conciencia.

Pero no conviene extremar relaciones y semejanzas, ni decorar con nombres antiguos y exóticos desfallecimientos y flaquezas bien modernas. Cada nuevo sistema es un organismo nuevo, y como tal debe estudiarse, aceptando íntegramente la historia y llegándonos á ella con espíritu desapasionado. De las traducciones, aun de las mejores, dijo Cervantes que eran tapices vueltos del revés; pero hay algo peor que las traducciones de palabras, y son las traducciones de ideas y sistemas ajenos á nuestro propio sistema é ideas. Por eso los grandes filósofos han solido ser tan malos historiadores de la filosofía, al paso que esta historia ha debido servicios eminentes á espíritus relativamente medianos y modestos, como Brucker, como Tennemann, como Ritter. Bástale al historiador de la filosofía comprender lo que expone: con esto se librará de la peligrosa tentación de rehacerlo. Pero no hay cosa más rara en el mundo que este género de comprensión, el cual en cierto altísimo grado viene á constituir una verdadera filosofía, un cierto modo de pensar *histórico*, que los metafísicos puros desdeñarán cuanto quieran, pero que, á despecho de su aparente fragilidad, no deja de ser la piedra en que suelen romperse y estrellarse los más presuntuosos dogmatismos. La historia es la filosofía de lo relativo y de lo mudable, tan fecunda en enseñanzas y tan legitima dentro de su esfera como la misma filosofía de lo absoluto, y mucho menos expuesta que ella á temerarios *apriorismos*. Exponer con intento polémico una doctrina que ha pasado á la historia y que no nos agita ya con el calor de las pasiones contemporáneas, es procedimiento anticuado y risible. Estudiemos desapasionadamente lo que fué, y cuantas menos anticipaciones llevemos á tal estudio y menos nos preocupemos de su aplicación inmediata, más luces encontraremos en él para columbrar lo que será ó debe ser. Al que con verdadera vocación y entendimiento sano emprenda este viril ejercicio de la historia por la historia misma, todo lo demás

le será dado por añadidura, y cuando más envuelto parezca en el minucioso y deslucido estudio de los detalles, se abrirán de súbito sus ojos y verá surgir, de las rotas entrañas de la historia, el radiante sol de la metafísica, cuya visión es la recompensa de todos los grandes esfuerzos del espíritu. Por todas partes se camina á ella, y en todas partes se la encuentra al fin de la jornada. Quizá es una aspiración sublime más que una ciencia, pero sin esa aspiración, tan indestructible como las leyes de nuestro entendimiento, no hay vida científica que valga la pena de ser vivida.

Al desarrollar ante vosotros en breve cuadro, no exento, sin duda, de errores y omisiones, las vicisitudes de la filosofía platónica en nuestro suelo, no he pretendido hacer obra dogmática, sino obra de expositor, obra histórica. Ni soy ni dejo de ser platónico; ni soy ni dejo de ser aristotélico. Creo que en el pensamiento de Platón, como en el de Aristóteles, hay principios de eterna verdad, elementos integrantes de todo pensar humano, algo que no negará ninguna metafísica futura; pero si estos principios han de tener alguna eficacia y virtualidad, será preciso que cada pensador los vuelva á pensar y encontrar por si mismo. Y entonces no serán ya de Platón ni de Aristóteles, sino del nuevo filósofo que los descubra y en sí propio los reconozca. Todo organismo filosófico es una forma histórica que el contenido de la conciencia va tomando según las condiciones de tiempo y de raza. Estas condiciones ni se imponen, ni se repiten, ni dependen, en gran parte, de la voluntad humana. La historia de la filosofía no vuelve atrás, como no vuelve ninguna historia; pero á través de las formas pasajeras y mudables, el espíritu permanece, y Platón y Aristóteles son tan eternos como la conciencia humana.

Malos vientos parece que corren hoy para el idealismo de Platón y aun para todo idealismo, pero puede preverse casi con certidumbre que estas nubes se disiparán mañana. Es cierto que ha pasado el tiempo de los jefes de escuela, y ninguno de los rarísimos que aparecen puede pretender una dominación que no sea muy efímera. Las consecuencias del hegelianismo, el mayor esfuerzo metafísico de nuestro siglo, quedan y se disciernen en toda la ciencia alemana, aun en los espíritus que más rechazan tal filiación; pero el hegelianismo, como sistema, ha dejado de existir hace muchos años. La

moral del pesimismo, ó más bien la parte crítica y negativa que esta moral entraña, influye en Alemania, aunque menos que en los países eslavos, donde la favorecen el malestar social y el genio de la raza; pero la metafísica del pesimismo, hondamente quebrantada por los aditamentos y retoques que en ella hizo Hartmann, pasa más bien por objeto de ociosa especulación que por materia de fundamental estudio. Por un lado la ausencia de metafísicos de primer orden, y por otro el prodigioso desarrollo de los estudios críticos y de las ciencias históricas, verdadera gloria de la Alemania moderna, hace que muchos estudien la filosofía como una especie de literatura, como un objeto de investigación y de curiosidad erudita, como una rama de la arqueología y de la filología, ciencias que hoy reinan en aquellas universidades con imperio casi despótico. Con esta forma, la más elevada y noble del espíritu crítico, alterna el positivismo de las escuelas experimentales, cuya expresión, por lo tocante á los estudios filosóficos, son la *psico-física* y la *psico-matemática*. El laboratorio de Wundt ha reemplazado á la cátedra de Schelling, y hoy se comenta la ley de Fechner con el mismo calor que hace cuarenta años las evoluciones de lo absoluto. En suma: el realismo, el pesimismo, el positivismo, el materialismo, el empirismo en todas sus formas, el criticismo y el escepticismo, han contribuído juntos ó aislados á difundir en la atmósfera de las escuelas un marcadísimo desdén hacia la filosofía pura. Los excesos del idealismo fantástico é intemperante no podían menos de traer esta reacción, la cual desgraciadamente ha ido tan lejos, que está solicitando ya otra en sentido contrario. Lo particular, lo individual, lo infinitamente pequeño, lo accidental y fortuito, se ha sobrepuesto en tales términos á lo general, á lo trascendental y á lo absoluto; ha llegado á tal desmenuzamiento el trabajo intelectual; han triunfado de tal modo las monografías sobre las síntesis, que, en vez de la luz, comienza á producirse el caos, á fuerza de amontonar sin termino, y á veces sin plan, hechos, detalles, observaciones y experiencias.

Y esa reacción ha venido, ó comienza á venir por lo menos. La humanidad está condenada á plagiarse siempre y á ser siempre distinta. Síntomas observados en las escuelas y en los medios filosóficos más diversos, nos indican en aquellos pensadores que serán

gloria más indiscutible de nuestra edad, un hastío creciente del puro empirismo y del puro criticismo, y una tendencia á volver á la afirmación metafísica más ó menos disimulada; y observadlo, esa afirmación, cuanto más se aclara, más próxima parece al armonismo, más semejanzas íntimas presenta con la solución adivinada por Leibniz, y antes que por Leibniz por Fox Morcillo. Hasta el mismo Lange, en su *Historia del materialismo*, reconoce la necesidad que el hombre tiene de completar la realidad por un mundo ideal, «donde nuestro *yo* reconoce la verdadera patria de su ser íntimo, mientras que el mundo de los átomos y de las vibraciones le parece extraño y frío», y, á pesar del punto de vista subjetivo y estrecho, propio de su filosofía, y de la notable influencia que en él ejercen el mecanismo y el determinismo, no deja de hacer graves afirmaciones en favor de lo que él llama una *libre síntesis del espíritu*. Aun de las filas del nominalismo más intransigente han salido singulares concesiones. Stuart Mill murió afirmando que el modo positivo de pensar no implica la negación de lo absoluto ni de lo sobrenatural. Pasó el *idealismo* de Hegel, pasó el realismo de Herbart, y en la profundísima tentativa de Lotze (1879) vemos levantarse triunfante el *realismo-idealista*, á cuya sombra empiezan á congregarse numerosos partidarios. Lo que Lotze ensaya no es una construcción del mundo por medio de la *idea*, sino una interpretación *regresiva* que intenta referir á un origen incógnito el conjunto de los hechos observados y reconocidos, haciendo converger nuestros pensamientos al centro del mundo. Hasta los antiguos hegelianos transigen: un discípulo de Rosenkranz, el sabio estético Max Schasler, levanta también la bandera del *Real-Idealismus* y trata de combinar la dialéctica de Hegel con el método experimental é inductivo, que pone al espíritu en comunicación directa con la realidad. En Francia, el vigoroso entendimiento de Ravaisson, espiritualista independiente, que siempre ha marchado solo y con grandes bríos por el camino de la especulación más ardua, aspira á reconciliar la ciencia positiva con la metafísica tradicional, en su expresión más castiza y sistemática, en la metafísica de Aristóteles, é intenta llegar á la noción de lo absoluto, no por una síntesis dialéctica, sino por una síntesis psicológica, por una conciencia inmediata de nuestra

naturaleza íntima, de nuestra personalidad imperfecta y relativa, que reclama por su misma imperfección lo absoluto de la perfecta personalidad, que es la sabiduría y el amor infinitos. De este modo la Metafísica brota de las entrañas de la Psicología, y al mismo tiempo la explica y le da su razón última por analogía trascendental. Dios sirve para entender el alma, y el alma para entender la naturaleza, porque según la profunda sentencia de Aristóteles, *el alma es el lugar de todas las formas*, y según la no menos profunda de Leibniz, «el cuerpo es un espíritu momentáneo, una dispersión ó refracción del espíritu». Sin llegar á tales extremos de misticismo y de espiritualismo (por no decir de *acosmismo)*, la prudentísima escuela escocesa, enriquecida y transformada en sus postreras evoluciones por la poderosa dialéctica de William Hamilton y el sutil análisis de Mansel, salva el abismo de la crítica kantiana, admitiendo una primitiva *unidad sintética de la conciencia*, y dentro de ella encuentra y legitima, en nombre de las mismas limitaciones del conocimiento, la afirmación de lo necesario y de lo *incondicionado*.

¡Quién sabe lo que puede esperarse mañana de estas direcciones fecundísimas! ¡Felices vosotros (jóvenes alumnos que me escucháis), felices si llegáis á ver en pleno desarrollo esa planta del *idealismo realista*, cuyo germen está escondido en nuestro suelo bajo la espesa capa que tantos años de decadencia han amontonado; felices si, al realizarse la evolución metafísica, que ya por todas partes, aunque de un modo vago, se presiente, alcanzáis de la realidad un concepto más amplio é ideal que el que nosotros hemos logrado!

HE DICHO.

II

DE LOS ORÍGENES

DEL

CRITICISMO Y DEL ESCEPTICISMO

Y ESPECIALMENTE DE LOS

PRECURSORES ESPAÑOLES DE KANT

DISCURSO DE RECEPCIÓN

LEÍDO EN LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS

EL DÍA 15 DE MAYO DE 1891

I

Pienso, señores académicos, que ninguno de vosotros habrá achacado á incuria mía, ni menos á desdén ú olvido, la relativa tardanza con que me acerco á recibir la honrosa distinción que he debido á vuestros sufragios. Cuanto más alta es la merced otorgada, tanto más obliga á recoger el ánimo por largo espacio, hasta dar con el modo menos indigno de corresponder á ella y de satisfacer una pequeña parte de la deuda contraída. Tal ha sido, señores, el caso en que me he encontrado: combatido á un tiempo por la falta de reposo intelectual, por la distracción del espíritu en muy varias pero inexcusables tareas, y por el respeto profundísimo que me inspiran el nombre de esta Academia y los graves estudios que aquí se cultivan. Algunos de ellos hay en que soy enteramente forastero; otros, en que no he pasado de discípulo ó de mero aficionado. Si algo tengo de filósofo, será en el sentido etimológico de la palabra, esto es, como amante, harto platónico y desdeñado, de las ciencias especulativas. En cuanto á sus aplicaciones al régimen de la vida y á la gobernación de los pueblos, principal y glorioso estudio vuestro, declaro que ni mis hábitos intelectuales, ni el género de educación que recibí, ni cierta invencible tendencia que siempre me ha arrastrado hacia la pura especulación y hacia el arte puro, en suma, á todo lo más inútil y menos político que puede darse, á todos los sueños y vanidades del espíritu, me han permitido adelantar mucho, ni trabajar apenas por cuenta propia, limitándome á admirar de lejos á los que, como vosotros, han acertado á poner la planta

en ese firme terreno de las realidades éticas, económicas y jurídicas.

Y no es, señores, que yo deje de deplorar el triste divorcio en que suelen vivir la especulación y la práctica, no menos que el muy funesto que habitualmente existe entre la ciencia y el arte, más que por limitaciones del entendimiento humano, por vicios de la cultura tradicional y por preocupaciones de varia índole, á las cuales sólo una profunda reforma intelectual puede ser adecuada medicina. Cuando un vacío y presuntuoso *dilettantismo*, ya filosófico, ya poético, que suele ser expresión de monstruoso egoísmo, hace desertar de la lucha á los fuertes y á los capaces, forzosamente se apoderan del campo los empíricos aventureros y temerarios. A semejante mal, sólo se ve un remedio: recordar al arte de la política su dependencia de la ciencia política; recordar á la ciencia política su dependencia de la ciencia moral; recordar á la ciencia moral su dependencia de la Metafísica, raíz, al mismo tiempo que complemento, de todas las ciencias humanas. Mostrar este parentesco, evidenciarle de mil modos, hacer penetrar por todas partes la savia filosófica en el vasto cuerpo de las ciencias sociales, es la noble tarea que gloriosamente cumplen Academias como ésta, con universal beneplácito, no sólo de los hombres de estudio, sino de los hombres de buena voluntad que aspiran á ser regidos conforme á razón y justicia. Nadie debe negar su concurso á tal empresa, cualesquiera que sean los impulsos que á otra parte le lleven; y por eso mi inolvidable antecesor, que cultivó estudios muy análogos á los míos, pero que los cultivó con un brillo y una gloria que yo no alcanzaré jamás, daba treguas á sus inspiraciones de poeta, á sus investigaciones de historiador, á sus análisis de crítico, á sus triunfos oratorios, para buscar en campo, si menos florido, más fructífero, solución á alguno de los temerosos conflictos sociales que por todas partes nos amagan.

Es cierto, sin embargo, que sus escritos de este orden fueron breves y escasos, y que á los ojos de la posteridad el Marqués de Molins quedará como una figura principalmente literaria. Su nombre va unido á las pompas y esplendores de la época romántica. Allí le saludará con respeto la crítica, cuando llegue á escribirse la historia literaria de España en el siglo XIX, hasta ahora no acometida for-

malmente (1); sin que tal vacío haya de atribuirse tan sólo á nuestra desidia, sino á la misma complejidad del asunto, en que es difícil hallar punto de mira ni trazar adecuadas divisiones. Hay, sin embargo, un período que fácilmente se separa de los demás, y puede darse por de todo punto cerrado y concluso. Antes de ese período, la escuela literaria dominante es mera prolongación de la del siglo XVIII, llegada á su perfecta madurez. Después de ese período, la anarquía y el individualismo quedan señores del campo; se inicia alguna cosa que aun no hemos visto terminada; apuntan muchas tendencias y apenas llega á granazón ninguna; imítanse alternativamente modelos contrapuestos, ó no se imita á nadie, y dondequiera lo particular y autónomo se sobrepone á lo genérico. Quizá convenga así, y por mi parte no lo lamento. Entre estos dos mundos, el uno, de servidumbre académica, y el otro, de behetría turbulenta y desmandada, epílogo el uno de una historia pretérita, y prólogo el segundo de otra historia que aun está entre los futuros contingentes; en una palabra, entre el mundo de Quintana, de Lista y de Gallego, y el mundo de que somos parte cuantos hoy, más ó menos torpemente, movemos la pluma, se dilata otra región poética en que imperaron modos y formas de arte muy definidos, y aun cierta especie de teoría que á los educados en la disciplina del siglo XVIII pudo parecer esencialmente revolucionaria, aunque luego, en cotejo con otras licencias más radicales, casi hayamos venido á tenerla por motín escolar ó rebelión de *intra claustra*. El período en que domina esta escuela, que de un modo ó de otro dejó sembrados los gérmenes de la independencia literaria de que hoy más razonada y sistemáticamente disfrutamos, se conoce en todas las literaturas de Europa con el nombre de *romanticismo*.

A esta escuela pertenecen las obras capitales del Marqués de Molins: su drama histórico *Doña María de Molina*, sus romances y leyendas, hasta sus mismas narraciones en prosa. Pero como las evoluciones literarias rara vez son bruscas, sino que se van graduando

(1) No había aparecido aún el ensayo del P. Blanco García. (Nota de esta edición) (*).

(*) La edición de 1892. (A. B.)

por matices casi impereeptibles, él, que había sido clásico antes que romántico, educado por Lista en el colegio de San Mateo, recibiendo por una parte las tradiciones de la escuela sevillana por medio de su dulce y venerado maestro, é inclinándose por otra al tono grandilocuente y robusto de los últimos y más gloriosos líricos salmantinos, Quintana y Gallego, merecía á toda ley ser contado entre los más fieles hijos ó nietos de la literatura culta y entonada de los últimos años del siglo XVIII, de cuyo dialecto poético conservó siempre dejos muy visibles hasta en sus composiciones más románticas, no sólo por el buen gusto y el primor de ejecución, de que en ningún sistema literario, por libérrimo que sea, debe prescindir el poeta, sino por cierta declarada predilección á las voces llamadas *generosas* y nobles, por cierta tendencia á la perífrasis y al eufemismo, y un instintivo alejamiento de todo lo que le parecía rastrero y prosaico. Venía á ser, pues, el Marqués de Molins un ingenio ecléctico, romántico en los asuntos y aun en la traza y disposición de sus obras, clásico ó neo-clasico en el artificio académico del estilo. Este prudente eclecticismo se mostraba en la fácil aptitud para géneros diversos, en la variedad de temas, en el desembarazo continuo de la ejecución, no menos que en el cuidado de huir todo lo redundante y extremoso. Sus obras poéticas, cuando se leen coleccionadas, parecen espejo fiel de las transformaciones y mudanzas de atavío que ha ido ensayando la musa castellana desde el año 30 acá, sin que haya género de que el Marqués no dejara alguna muestra, ni afición literaria de su tiempo á que dejara de pagar tributo, como espíritu curioso que era, nada exclusivo ni intolerante, benévolo por naturaleza y atento á todos los cambios de gusto, para seguirlos en lo que tenían de racional, y en lo que congeniaban con su propia índole.

Por raro privilegio de la suerte alcanzó á ser contemporáneo de tres generaciones literarias, y hubiera podido ser, y fué en parte, cronista autorizadísimo de las dos primeras. La gallarda juventud de su mente, que conservó hasta el fin, y aquella longevidad de su espíritu, mucho más rara que la longevidad física, hacían que su memoria fuese un archivo de casos y cosas de la literatura española de este siglo, de tal modo, que si se hubiera determinado, como

muchos solicitaban, á escribir íntegros sus recuerdos (de los cuales en su extensa biografía de Bretón nos dejó alguna muestra), hubieran sido el más metódico, discreto y copioso inventario de cuantos versos y prosas dignos de memoria han salido, no diremos de la pluma, porque muchos de ellos ni siquiera se escribieron, sino de la palabra y de la mente de los más singulares ingenios que han pasado por esta tierra en lo que va de siglo. El Marqués de Molins los había conocido á todos, de todos había sido amigo ó discípulo ó condiscípulo ó protector ó compañero; recordaba todos sus dichos, lo que pensaron, lo que improvisaron, y sabía hacerlos revivir á nuestros ojos con el encanto que tienen siempre las memorias de la juventud y de las alegrías pasadas. Venía á ser en tal concepto el Marqués de Molins, testigo fiel de costumbres literarias ya fenecidas, sin dejar de ser un contemporáneo nuestro en la más genuina acepción del vocablo.

Sus aficiones, un tanto arqueológicas, debían llevarle naturalmente al cultivo de la historia, si no en trabajos de larga extensión, incompatibles con vida tan ocupada como la suya, á lo menos en investigaciones de gran novedad, en monografías sobre puntos obscuros, tales como *la sepultura de Cervantes*, ó la averiguación de los casos y andanzas de cierto aventurero español del siglo XVI, autor de la *Crónica de Enrique VIII de Ingalaterra*. En estos y otros estudios, con que dignamente contribuyó á las tareas de nuestras Academias hermanas, luce el raro talento de amenizar las indagaciones más áridas, y hacer que hasta los profanos las sigan con interés y deleite, gustosamente movidos por el acicate de la curiosidad diestramente excitada. En vez de presentar desnudos y en seca fórmula los resultados de su examen, gusta Molins de conducir á sus lectores de lo conocido á lo desconocido por el camino más largo, pero sin dejarles sentir ni por un momento la fatiga; antes bien, interesándolos en todas sus excavaciones, tanteos y arrepentimientos, de tal suerte que lleguen á imaginarse que son ellos los que por su propio esfuerzo racional han alcanzado la solución del enigma. Esta hábil disposición de los datos y del desarrollo del problema, que no dudo en calificar de elegante y artística, estaba amenizada todavía más, en los escritos de mi predecesor, merced al arte de los para-

lelos, de las coincidencias y de las aproximaciones, en que se mostraba profundo á veces y otras ingenioso, trayendo á su propósito las cosas más lejanas en tiempo y espacio, y entretejiéndolas hábilmente con las que eran objeto principal de su relato, para poner así de manifiesto las ocultas analogías y los providenciales sincronismos de las cosas humanas. Sin hacer profesión ni alarde de filósofo, solía ocultar bajo una forma ligera y mundana consideraciones muy graves y filosóficas, y un cierto modo de pensar elevado y cristiano, que en sus mismas obras poéticas se trasluce y aun declaradamente se manifiesta. De ellas pueden inferirse también sus ideas políticas, en las que puede decirse que entraban por partes iguales el espíritu nacional, el sentimiento aristocrático, y cierta manera de espíritu municipal ó de libertad antigua y de privilegio que él, aun en su primera juventud, no creía incompatible con el templado liberalismo que profesó siempre. El encariñamiento con la nobleza hereditaria, y esto no sólo por tradiciones de familia y por entusiasmo histórico, sino por considerarla elemento y poder necesario en el Estado, no le movía á estériles vanidades, sino á nobles y sentidas lamentaciones por la postración y abatimiento político de su clase; y si es verdad que á ratos parecía vivir con las sombras de sus mayores, y los celebraba en octavas y romances, y se deleitaba y ufanaba con el recuerdo de los timbres heredados de los que *vistieron la cruz de Alfama y compraron con sangre los vergeles de la Daya* más veces propendía á aquella especie de enérgico pesimismo que revelan las palabras puestas en boca de un labrador castellano en uno de los bellísimos romances que llevan por título *Recuerdos de Salamanca.*

Esta concepción política, mixta de aristocrática y democrática, de reminiscencias de la Edad Media y de esperanzas modernas, es el alma de la más notable producción dramática de Molins: *Doña María de Molina.* No es ocasión de establecer aquí paralelos, siempre enojosos, ni de traer á cuento la admirable crónica dramática de Tirso, *La Prudencia en la mujer*, por más que la similitud del asunto y de algunas de las situaciones, la pongan forzosamente delante de la memoria. No sin razón pudo culpar Enrique Heine á los Schlegel de obtener fácil victoria sobre el teatro de Racine trayen-

do á cuento ejemplos de Eurípides, pertenecientes á otro arte y manera de tragedia, tan distinto del arte francés en el fondo, á pesar de la engañosa semejanza de la superficie. De igual modo, aunque Doña María de Molina sea protagonista del drama de Tirso, como lo es del del Marqués de Molins, cada poeta ha tratado el asunto dentro de las condiciones del arte de su tiempo, y con ideas y propósitos diferentes, y hasta con una concepción no igual del espíritu de los siglos medios, de donde han resultado, no sólo nuevas situaciones, sino también una modificación profunda en el carácter de la heroína. Por donde no ha de juzgarse el drama del Marqués de Molins como si fuese un inmenso cuadro de composición histórica al modo del de Tirso y de los de Shakespeare, donde revive entero un pedazo de la tradición nacional, agrupándose inmenso número de acaecimientos y de personajes en torno de una sola figura que, por decirlo así, comunica al drama su unidad personal, la cual sobrenada siempre sobre el amplio océano de la vida difundido en innumerables episodios. Sino que debe estudiarse como drama *romántico*, en el sentido que se daba á esta palabra en 1834, y buscar allí, no las ideas del siglo XIV, sino las ideas propias del autor y de toda la juventud literaria y política de su tiempo. Y precisamente por esto conserva frescura y encanto el drama. Esos mismos anacronismos de ideas y de sentir político, que notaba el gran Donoso en su crítica de esta obra, son hoy para nosotros un rasgo precioso de época. Si queremos recibir impresiones de legítima Edad Media, y conocer á los castellanos que afianzaron el trono del hijo de Doña María de Molina, busquémoslos en la maravillosa creación de Tirso, que no los conocía como erudito, pero que los adivinó y sintió como poeta, por vivir en tiempos en que el antiguo y castizo modo de ser nacional permanecía sustancialmente ileso. Es el mismo género de fidelidad interna, mucho más rara que la arqueológica, que admiramos en las crónicas dramáticas de Shakespeare. Pero á un poeta de la generación romántica fuera inútil exigirle que sintiera y pensara como Tirso, ni como la Doña María de la historia, puesto que no siendo reales y sinceros en él tantos sentimientos, forzosamente hubieran parecido cosa pegadiza y comunicado incurable frialdad á su obra. Y así no es de censurar que el poeta, al trazar la figura

ideal de Doña María de Molina, pareciera tener puestos los ojos en otra Reina Gobernadora, en quien se cifraban entonces todas las esperanzas liberales, y que al hacer hablar al mercader segoviano, se acordase demasiadamente de los procuradores á Cortes del primer Estamento. Así salió la obra viva, original y marcada con el sello del día en que nació. En ella mostraba por primera vez su autor aquella doble naturaleza de poeta y de político, que luego le acompañó constantemente en los Parlamentos, en los Ateneos y en las Academias.

Perdonadme que me haya dilatado en el elogio de mi antecesor, no tanto ciertamente como él merece, pero invadiendo quizá un campo que no es propiamente el de esta Academia. Á otras perteneció Molins, donde voces más autorizadas que la mía se han levantado ya ó han de levantarse en elogio suyo. Si me he atrevido á meter la hoz en mies ajena, sírvanme de disculpa antiguas deudas de amistad y gratitud nunca bastante saldadas.

II

Al medir, señores, la pequeñez de mis fuerzas, para salir del grave compromiso en que vuestra elección me había colocado, hube de fijarme desde luego en aquella materia científica cuyo cultivo asiduo, aunque poco fructuoso, era el único título que podía alegar para sentarme entre vosotros. Un ensayo de filosofía española es lo único que podéis esperar de mí, y al mismo tiempo será obsequio leve á la memoria de aquel ilustre varón, tan español en todo. Pero entended que no os ofrezco más que un ensayo, con todas las limitaciones de tal, concretado á un punto solo, importante, pero obscuro, y quizá árido y técnico en demasía: un ensayo, además, trabajado en el brevísimo plazo que vuestro Reglamento tolera, deficiente en la investigación, pobre en el razonamiento, pobrísimo en el estilo. Si no os enfada enteramente su lectura, se deberá á la poca ó mucha novedad que pueda haber en el asunto, digno ciertamente de ser desarrollado por mejor inteligencia que la mía. Voy á tratar,

pues, de los antecedentes del criticismo y del escepticismo, ó si lo queréis más concreto, de los precursores de Kant, especialmente en la filosofía española. El mero enunciado del tema suscitará ya alguna sonrisa escéptica; parece que el asunto mismo lo trae consigo; pero si vuestra benevolencia me acompaña, quizá veréis probado sin esfuerzo lo que á primera vista parece juego de ingenio, novedad extravagante ó paradoja insostenible.

El nombre mismo de *filosofía española* lo parecía hace algunos años. Con buena voluntad unos, otros con positiva ciencia, han logrado, ó hemos logrado algunos estudiosos (si es que merezco algún lugar entre ellos), vindicar en esta parte la tradición nacional de inmerecidas ofensas. Se dudó primero de la existencia y mérito de los filósofos; se negó luego su influencia en el pensamiento general de Europa; se negó, por último, el enlace y continuidad de sus esfuerzos, la existencia de una verdadera tradición científica, de un organismo que mereciera el nombre de ciencia nacional, y que presentara en el curso de las edades algún sello dominante y característico. Negar, era fácil; dudar, todavía más; burlarse, facilísimo. Pero ni las negaciones, ni las dudas, ni las burlas, por muy chistosas que sean, pueden en historia prevalecer contra los documentos. Y los documentos han venido, no aislados, sino en legión; y no traídos en su mayor parte por apologistas ciegos ni por patriotas ignaros, sino por investigadores de fuera de casa, á quienes no podía mover ningún sentimiento de vanidad nacional, ni aun de simpatía hacia España. Alemanes, franceses y aun italianos han reconstruído la historia de nuestra filosofía judaica; y por obra de Munk, de Sachs, de Geiger, de Zunz, de David Cassel, de Graetz, de Ielinek, de Rosen, de Eisler, de Gugenheimer, de Peter Beer, de Luzzato y de Salomone de Benedettis, podemos apreciar hasta en sus mínimos detalles, merced á repetidas ediciones, traducciones, disertaciones y comentos, el pensamiento de Gabirol, de Iudá Leví, de Maimónides, de Moisés de León y de los cabalistas. Munk, y especialmente Renan, nos han trazado el cuadro de la filosofía arábiga, y han resucitado la gigantesca figura de Averroes, cuya influencia en el aristotelismo escolástico ha sido estudiada en Alemania por Werner, y en Italia por Fiorentino y por cuantos han tenido que hablar

de la escuela de Padua y del averroísmo del Renacimiento. El admirable desarrollo que en nuestros días logra la erudición filosófica, penetrando en los senos más recónditos de la historia intelectual, para sorprender el pensamiento hasta de aquellas generaciones y siglos obscurísimos que apenas han dejado rastro de su paso por la vida, no ha sido menos fecundo en lo tocante á nuestras escuelas cristianas de la Edad Media. Entre las nieblas del siglo XII ha ido apareciendo la imponente personalidad filosófica del arcediano de Segovia, Domingo Gundisalvo, el más lógico y radical de todos los panteístas de la Edad Media. Jourdain le descubrió, y Hauréau ha dado los últimos toques en su misteriosa figura. Y el descubrimiento de este singular metafísico, que convierte en sistema propio y audacísimo toda la ingente labor del colegio de traductores toledanos, patrocinado por el arzobispo D. Raimundo, ha derramado inesperada luz sobre el punto más enigmático de la historia de la Escolástica, y hemos podido asistir á aquella serie de extrañas elaboraciones, mediante las cuales, el pensamiento semítico-español, el de los Avempaces, Tofailes y Gabiroles, última evolución del pensamiento alejandrino, se infiltra en las venas de la Escolástica para ir engendrando y determinando todas sus herejías, vacilaciones y desfallecimientos, á la vez que para despertar y avivar el pensamiento ortodoxo de los Albertos, Tomases, Buenaventuras y Scotos, con el fermento de la contradicción y de la lucha. Y hemos aprendido también, gracias á Miguel Amari, cómo de España saltó á Sicilia la centella del libre pensamiento, y encendió, merced á las consultas del murciano Aben-Sabín y las traducciones de Miguel Scoto, aquella inmensa hoguera de la corte de Federico II. Judíos extranjeros son los que nos han enseñado á apreciar en su justo valor el *Pugio Fidei* de aquel formidable atleta de la fe cristiana, Raimundo Martí, hebraizante sin segundo, y tan rico de su propio fondo filosófico, que todavía, andando los siglos, prestó á Pascal buena parte de sus pensamientos. El nominalismo moderno, representado por Littré, no se ha desdeñado, en medio de su ciega aversión á la Metafísica, de consagrar al Iluminado Doctor Ramón Lull un enorme volumen que, si no por el criterio, á lo ménos por la investigación pacienzuda y honrada, y por el cúmulo enorme de datos, debe

movernos á envidia y aun á sonrojo. Son siete, por lo menos, las tesis, ya alemanas, ya latinas, ya francesas, que conozco acerca de la *Teología Natural* ó *Libro de las criaturas*, de Raimundo Sabunde, libro celebérrimo desde que Montaigne le tradujo y aun le comentó á su modo en el más extenso de sus *Ensayos*, y el más importante bajo el aspecto filosófico.

Pues si llegamos á la época del Renacimiento, no será menor la deuda que como agradecidos y leales debemos reconocer á la erudición extranjera. Si tenemos un libro fundamental y extenso sobre todas las partes de la filosofía de Suárez, lo debemos al alemán Werner. Si su Filosofía del Derecho ha llegado á conocimiento de todos, mucha parte tuvo en ello el elegante resumen del abate Bautain, y si la Metafísica del eximio doctor granadino ha influído tanto en la novísima restauración escolástica, quizá tenga la memoria de Suárez más que agradecer, en este punto, á Kleutgen, á Tongiorgi, á Sanseverino, que á los mismos neo-escolásticos españoles, distraídos, sin duda, en controversias que les parecerán de más importancia. Extranjeros fueron, como Mackintosh, como Hallam, como Wheaton, como Giorgi, los que primero hicieron resaltar el singularísimo mérito de nuestros tratadistas escolásticos en todo lo concerniente á las cuestiones de Derecho público, y aun los aclamaron como verdaderos padres del Derecho penal y del Derecho de gentes. Y no sólo estas cuestiones, que por vivas y palpitantes se imponen al ánimo más distraído y más ajeno de toda metafísica, sino aquellas que tocan á la esfera más pura y elevada de la especulación teológica, siguen debatiéndose bajo la bandera de nombres españoles, y hoy, como en el siglo XVI, Báñez y Molina, Molina y Báñez, son las enseñas que guían al combate, lo mismo á los partidarios de la *ciencia media*, que á los defensores de la *predeterminación física*; lo mismo al P. Schneemann que á los dominicos que le impugnan.

Y simultáneamente con esto, la ciencia independiente de nuestro siglo XVI recibe del neo-kantiano Lange el más espléndido homenaje en su excelente artículo sobre Luis Vives, publicado en la *Enciclopedia* de Schmid; y antes ó al mismo tiempo Francken, Bosch Kemper, Braam, monseñor Namèche y otros muchos, en repetidas

disertaciones y monografías, exponen atentamente ya las teorías pedagógicas del gran filósofo de Valencia, ya sus ideas sociales y filantrópicas, ya su doctrina del conocimiento, ya su teodicea, ya su psicología y otros puntos de su sistema; B. Zimmels examina profundamente las enseñanzas cosmológicas, psicológicas y estéticas de León Hebreo; Luis Gerkrath, el escepticismo de Francisco Sánchez; Tollin, la cristología panteísta y el idealismo alejandrino de Miguel Servet. ¿Qué más? Por influjo de la corriente pesimista y de la corriente agnóstica, extrañamente mezcladas, el heresiarca Miguel de Molinos logra la más inesperada de las resurrecciones, y no solamente se traduce en lengua inglesa y alemana su *Guía Espiritual*, y se escriben sobre él disertaciones hasta en danés, como la de C. E. Schaulling, sino que en Inglaterra se levanta una verdadera secta de *neo-quietistas*, que toma por evangelio el libro de Molinos; se divulgan extractados sus *pensamientos áureos*; y, finalmente una novela de Shorthouse, escrita con verdadero talento literario, pone el sello á esta extraordinaria reivindicación, levantando en alto la figura de Molinos, como precursor del flamante *neo-buddhismo*.

Sería cosa muy fácil prolongar esta enumeración. Pero para mi objeto basta y aun sobra con lo expuesto. Cuando se torna la vista al camino que en menos de cuarenta años se ha recorrido; á lo familiares que han llegado á ser entre los hombres de ciencia algunos nombres españoles; al reconocimiento que hemos conquistado de una parte, á lo menos, de nuestro caudal científico, el ánimo se ensancha y augura mejores días, y hasta sueña con ver en plazo no remoto levantarse de nuevo en este erial en que vivimos, algo que se parezca á pensamiento propio y castizo, no porque servilmente vaya á calcar formas que ya fenecieron, sino porque adquiriendo plena conciencia de sí mismo, conciencia que sólo puede dar el estudio de la historia, y entrando, por decirlo así, en total posesión de su herencia, que ha desdeñado como harapos de mendigo cuando era patrimonio de príncipe, empiece á realizar de un modo consciente y racional las evoluciones que desde hace más de un siglo viene realizando con temeraria y ciega inconsciencia. Pueblo que no sabe su historia es pueblo condenado á irrevocable muerte; puede

producir brillantes individualidades aisladas, rasgos de pasión, de ingenio y hasta de genio, y serán como relámpagos que acrecentarán más y más la lobreguez de la noche. Hoy ¿por qué no decirlo? caminamos á ciegas, arrastrados por un movimiento del cual no podemos participar enérgicamente; agotando en esfuerzos vanos, indisciplinados y sin método, fuerzas nativas que bastarían acaso para levantar montañas, afanándonos en correr tras todo espejismo de doctrina nueva, para encontrarnos burlados luego y emprender la misma carrera, siempre atrasados y siempre punzados y mortificados por la conciencia de nuestro atraso, que no se cura, no, con importaciones atropelladas, con retazos mal zurcidos de lo que ya se desecha en otras partes, ni menos con el infame recurso de renegar de nuestra casta y lanzar sobre las honradas frentes de nuestros mayores las maldiciones que sólo deben caer sobre nuestra necedad, abatimiento é ignorancia.

Y es triste ciertamente que tan pocos nombres españoles podamos unir al extenso catálogo de investigadores extranjeros que nos han dado medio hecha la historia de nuestra ciencia antigua, de la única ciencia que poseemos. Y es sobre toda ponderación tristísimo el que para probar á los españoles que en España se ha pensado en otras edades, y para evitar que los preciados de científicos contesten á nuestras demostraciones históricas con chistes que debían de ser muy chistosos en tiempo del abate Marchena ó del abogado Cañuelo, haya que decirles previamente que esas doctrinas españolas tan vetustas han pasado por la aduana de Berlín y aun por la de París, y, por consiguiente, se las puede recibir sin recelo. ¡Como que algunas de ellas han merecido la honra de ser expuestas en lengua francesa, que sin dejar de ser la lengua de muchos sabios, es para la mayor parte de los tontos españoles y ultramarinos la lengua sagrada, la lengua por excelencia! Todavía estan chorreando tinta, y aun menos tinta que hiel, ciertos artículos de famosa revista parisiense, en que un escritor, ciertamente docto y digno de mejores empresas, pero á quien continuamente azuzan sus odios y flaquezas de tránsfuga, que por una parte le hacen aborrecer y maldecir hasta el nombre de España, y por otra parte le impiden pensar ni escribir de cosa ninguna que no sea española (como queriendo

acallar un remordimiento siempre vivo), se desata furibundo, en apariencia, contra la filosofía ibérica, en realidad contra los que mal ó bien hemos defendido su causa. Y este hipercrítico no repara en que él mismo ha escrito y continúa escribiendo de Gómez Pereyra, de Huarte y de Doña Oliva, encomios mayores que los que ningún español ha podido lanzar en el delirio de su entusiasmo. Los que pasábamos por más audaces nos limitábamos á afirmar y á probar que Gómez Pereyra era el precursor de Descartes y de la escuela escocesa. Pues bien; á los ojos del novísimo y singular detractor de nuestra filosofía, Gómez Pereyra vale él solo más que Descartes, Locke y la escuela escocesa, juntos y separados; es el verdadero padre de la antropología moderna. Del mismo modo Huarte no resulta sólo precursor de Lavater, sino de Cabanis y de Gall; y Doña Oliva hizo tales estudios y descubrimientos sobre el sistema nervioso y sobre las relaciones de lo moral y lo físico, que hay que estimar su libro como antecedente necesario de la doctrina de Bichat. Y después de confesar esto (como el Dr. Guardia tan brillantemente lo confiesa), vengan injurias y vituperios, que no faltará pecho para tolerarlos ó repelerlos, según parezca más conveniente; y de todos modos no caerán sobre el noble rostro de la España del siglo XVI, sino sobre algunos españoles de ahora, que por ningún concepto se creen inmunes de la universal decadencia, ni tampoco aspiran á ser *casos raros* entre su nación y gente. Lo único que puede y debe exigirse á cuantos en adelante traten estas materias, es que prescindan de aquel gastado recurso de la Inquisición y del fanatismo religioso y de la intolerancia, no menos que de contraponernos el ejemplo de la libertad filosófica que, según dicen, ha gozado Francia; pues de todo esto acaba de dar buena cuenta un escritor tan pío y timorato como Ernesto Renan, en un libro que el año pasado nos ofreció á modo de testamento filosófico. El libro se llama *El Porvenir de la ciencia*, y en él aprendemos, entre otras cosas, que «Francia no ha comprendido más que la libertad exterior, y nunca la verdadera libertad del pensamiento ni sus grandes audacias, las cuales nada tienen que ver con las fanfarronadas del liberalismo formalista, útil tan sólo para los agitadores y para las medianías, pero fatal á toda originalidad poderosa». «Nunca se ha pensado con

menos originalidad (escribe vigorosamente Renan) que cuando ha habido completa libertad para hacerlo. Las ideas verdaderas y originales no piden permiso á nadie para salir á luz, y se cuidan poco de que se las reconozca ó no este derecho. El Cristianismo no necesitó de la libertad de imprenta ni de la libertad de reunión para conquistar el mundo. Si Jesús predicase en nuestros días, le someterían á la policía correccional, lo cual es peor que ser crucificado...» «Ved á España (prosigue Renan), ¿creéis que esta nación *tan libre y tan filosófica en el fondo como cualquiera otra*, ha sentido nunca la necesidad de una emancipación externa? ¿Creéis que si la hubiese querido formalmente no la hubiese conquistado? Su libertad es enteramente interior; gusta de pensar libremente en los calabozos y en las hogueras. Esos místicos, Santa Teresa, Juan de Ávila, Granada; esos infatigables teólogos, Soto, Báñez, Suárez, eran en el fondo pensadores tan atrevidos como Descartes ó Diderot. Preocupémonos, pues (prosigue Renan), en pensar un poco más sabiamente, y preocupémonos algo menos de la libertad de expresar nuestro pensamiento. El hombre que tiene razón es siempre bastante libre» (1).

Y ahora, con la autoridad de este Santo Padre de la iglesia racionalista, en quien hemos venido á encontrar tan inesperado apoyo los intolerantes y retrógrados, preocupémonos menos en discutir *à priori*, como tan vana y estérilmente se ha discutido, si nuestros mayores tuvieron ó no libertad para pensar, y persuadidos firmemente de que tuvieron la que necesitaron, y que si no pensaron más ó no pensaron de otro modo fué porque no quisieron ó no acertaron, tratemos de averiguar, exacta é imparcialmente, lo que pensaron. Esto es menos fácil y quizá no tan divertido; pero de seguro es más útil. La era de las polémicas ha pasado, y hemos llegado á la era de las exposiciones desinteresadas, completas y fidelísimas. Es mala vergüenza que los extranjeros nos den á conocer lo que aquí se desdeña ó se pondera á ciegas con frases vagas y comunes. Movido por esta consideración, hice, bastantes años ha, un minucioso estudio de la filosofía de Gómez Pereyra, y más ade-

(1) *L'Avenir de la Science*, págs. 358 á 369.

lante indagué las vicisitudes del platonismo español, y seguí el desarrollo de las ideas estéticas en nuestro suelo. Hoy me propongo escribir otro capítulo de nuestra historia científica, no de los más largos, pero quizá de los más curiosos. Por eso me ha parecido tema oportuno para un discurso académico.

Pero antes de entrar en materia, todavía he de hacer constar que procedo con un fin enteramente científico, y que no trato de adular el sentimiento nacional con extravagantes paralelos, ó con fábulas como la que, por tanto tiempo, ha venido atribuyendo á Blasco de Garay la aplicación del vapor á la navegación. Sé lo que debo á este ilustre auditorio y lo que me debo á mí mismo, como hombre honrado y sincero. Y además, no creo en el plagio filosófico, tratándose de filósofos de verdad. Lo cual quiere decir que, al hablar de precursores de Kant, no lo entiendo en el pueril sentido de que Kant robase ó se apropiase sus ideas, que probablemente no conoció, sino que encuentro y hago notar una coincidencia de pensamiento, derivada, no de conceptos accidentales, sino de una general tendencia filosófica, y aun de la semejanza profunda que media entre los dos grandes períodos *críticos* del pensamiento moderno: el período del Renacimiento, que entierra la filosofía de la Edad Media y abre la puerta á Bacon, á Descartes y á Leibniz, y el de los últimos años del siglo XVIII, en que, agotado aquel ciclo filosófico, así en su manifestación empírica como en su manifestación onto-psicológica, vuelve á ponerse en tela de juicio el valor y la legitimidad del conocimiento, y nace de entre las ruinas amontonadas por la filosofia crítica una nueva forma de pensar y un nuevo dogmatismo, más audaz y temerario que otro ninguno. Igual fenómeno se había dado en los tiempos de disolución de la filosofía griega; el criticismo de la Academia nueva y el positivismo científicamente formulado por Enesidemo, parecían haber socavado las bases de toda certidumbre; y, sin embargo, lejos de borrar de la memoria de las gentes el pensamiento de Platón y de Aristóteles, ni aun tuvieron fuerza para impedir (si es que indirectamente no las prepararon, lanzando el entendimiento á la desesperación) las grandes temeridades especulativas del misticismo alejandrino.

De aquí se infiere que el escepticismo y el criticismo, vistos se-

renamente y á distancia, no deben ser estimados, según generalmente se los estima, como filosofías puramente negativas y disolventes, sino como momentos obligados de la evolución filosófica, como puntos de parada en que el espíritu se detiene para hacer examen de conciencia y proseguir con más aliento su camino. Toman, por lo general, una forma violenta, como desafío al sentido común, á la autoridad y á la tradición; suelen nacer de un exceso de dogmatismo impuesto por largos siglos, y que, á la corta ó á la larga, suscita rebeliones y protestas, en las cuales, á trueque de negar el valor de la ciencia oficial, se llega hasta la negación de toda ciencia; nacen otras veces del conflicto patente entre la experimentación y la especulación, de la imposibilidad de encerrar en la antigua fórmula metafísica el caudal de las nuevas intuiciones; nacen, por último, y es el caso de Algazel entre los musulmanes, y de Pascal, de Huet y de Donoso Cortés entre los cristianos, de una especie de desolación mística, de un profundo sentimiento de la miseria humana, de donde resulta el desesperar de las fuerzas de la razón, y hasta el afirmar su radical impotencia. Pero en todos estos casos, el escepticismo no es más que estado provisional y transitorio, del cual se sale, ó mediante la invención de una metafísica nueva, ó reduciendo las nociones del mundo fenomenal á cierto sistema que nunca deberá llamarse metafísica experimental, puesto que la experiencia no puede contener ni producir la metafísica, pero que merecerá el nombre de síntesis científica; ó bien refugiándose en el orden moral, en el orden estético ó en el sentimiento religioso, y fundando en ellos una nueva especie de filosofía, cuya base podrá ser escéptica, pero cuyas conclusiones serán altamente dogmáticas y afirmativas. No presenta la historia de la filosofía género de escepticismo que no haya tenido alguna de estas salidas. El escepticismo puro es un mito absurdo, que nunca ha tenido existencia más que en los cuentos extravagantes, y sin duda apócrifos, que Diógenes Laercio nos refiere acerca de Pirrón y sus discípulos. Lo natural al entendimiento humano es la afirmación relativa, incompleta, limitada cuanto se quiera, pero afirmación al cabo. Así se ve á Enesidemo, después de haber impugnado todo criterio de verdad, y hasta el principio de causa, refugiarse en la doctrina de Heráclito,

verdadero hegelianismo de la antigüedad, que aspiraba á la conciliación de los contrarios. Así en Sexto Empírico y otros escépticos de los últimos tiempos, se ve apuntar, aunque ligera y vagamente formulada, una síntesis positivista, basada en la ley de conexión de los fenómenos. Así Francisco Sánchez, que será principal objeto de nuestro estudio, anuncia al terminar su libro, *Quod nihil scitur*, que se propone escribir otro, en que edificará la ciencia sobre fundamentos sólidos, y no sobre quimeras y ficciones; y aunque este libro no llegó á imprimirse, bastantes indicaciones dejó sentadas en el que tenemos para poder clasificarle, no entre los escépticos sistemáticos (que más bien pudiéramos llamar escépticos *fabulosos*), sino entre los que hoy diríamos neokantianos. Así Pascal se abraza á la Cruz, después de haber descrito con elocuencia trágica y desgarradora las contradicciones del ángel y la bestia. Así Kant encuentra puerto de refugio en la moral estoica, y vuelve á levantar en la *Crítica de la razón práctica* todo lo que la *Crítica de la razón pura* había dejado vacilante é indefenso. Así William Hamilton, después de haber inculcado de mil modos la doctrina de la *relatividad* del conocimiento, restablece en la esfera de la *creencia*, que él llama «condición primera de la razón», aquello mismo que ha excluído de la esfera de la ciencia.

No existe, pues, ni se concibe siquiera el escepticismo absoluto; existen, sí, diversos grados y maneras de escepticismo, palabra que tomamos aquí como antítesis de la filosofía dogmática y como sinónimo de *filosofía crítica*, por más que muchos quieran distinguirlas, preocupados quizá con esa quimera del absoluto pirronismo. Si hay algún escéptico que se haya detenido en la suspensión del juicio, en lo que llamaban los pirrónicos la *epoche* ó abstención, y también la *aphasia*, es porque, con apariencias de filósofo, no era más que un moralista como Montaigne ó un erudito como Bayle, que tomaban la filosofía y la vida no más que como espectáculo curioso. Quizá sea ésta la casta de escépticos que más abunda, y hasta puede decirse que hay estudios que contribuyen á desarrollarla; pero esto no es una doctrina, es una tendencia, una disposición de espíritu, una timidez para la afirmación, más bien que una duda metódica. Los escépticos de verdad, los escépticos filosóficos, lo han sido con

dolor y angustia, con verdadero desgarramiento de alma, como Pascal, ó con cierta tristeza serena y resignada, pero no por eso menos honda y aflictiva, como Kant, ó lo han sido con ardor de invención, con arranque de demoledores, como Francisco Sánchez. El escepticismo, lejos de ser la filosofía de los tibios y de los indiferentes, ha solido ser la palanca de los apasionados y de los violentos.

Tiene el escepticismo su región propia y bien determinada: todas sus fuerzas las congrega en un problema único, pero capital: el que en las escuelas modernas se llama universalmente problema crítico, ó sea el del valor y la legitimidad del conocimiento. Según sea la solución que á este problema se dé, habrá que clasificar al pensador entre los dogmáticos ó entre los escépticos. Todo filósofo que afirme el valor real, y no solamente el valor formal del conocimiento, será dogmático; toda doctrina que no responda más que de los fenómenos, y de ningún modo de los *noumenos*, será doctrina radicalmente escéptica. Y el que tenga por engañosos fantasmas los fenómenos, y sólo conceda realidad metafísica á los *noumenos*, lejos de ser escéptico, sería idealista, que es el grado más alto de dogmatismo que puede imaginarse. Sería una aberración calificar de escépticos á los pensadores de la escuela de Elea, ni á Berkeley, ni á Fichte. No lo son en ningún sentido, puesto que tampoco niegan la realidad fenomenal (que nadie puede poner en duda si está en su juicio), sino que entienden que tal género de realidad no es más que una fugitiva posición y determinación de la realidad metafísica, ya sea una, ya múltiple, ya ontológica, ya psicológica. Es cierto que del escepticismo puede nacer el idealismo; y ¿cómo olvidar aquella inundación de filosofías *de lo absoluto*, que sucedió al triunfo de la crítica kantiana? Pero también de la tesis escéptica puede nacer, y más comúnmente ha nacido, y aun en este mismo caso nació, sino que más tardíamente, el empirismo, el positivismo, el *fenomenalismo*. El último de los escepticos de la antigüedad, el que por existir íntegras sus obras nos es más conocido, lleva unido á su nombre propio el de *empírico:* era médico y cultivador asiduo de las ciencias naturales. De Francisco Sánchez, que también lo era, ya veremos cómo pensaba sobre el conocimiento sensitivo. David Hume era sensualista acérrimo, y llegó á escéptico en fuerza de su

propio nominalismo. Algunos apologistas de los escépticos clásicos hasta dan á entender que el escepticismo griego sirvió útilmente al desarrollo de las ciencias positivas, apartando los entendimientos de la vana investigación de las causas.

En rigor, ni el idealismo ni el empirismo están necesariamente contenidos en el análisis y descomposición de la facultad de conocer que la filosofía crítica establece. Aun reducido el conocimiento á una especie de fantasmagoría, como en la primera *Crítica* de Kant virtualmente queda, es lícito á cualquiera atenerse á la apariencia fenomenal como los positivistas; ó al revés, convertir su propio *yo* en único *noumeno*, en principio incondicionado del conocimiento y de la existencia, *poniéndose* á sí mismo como actividad pura, y siendo á un tiempo sujeto y objeto, como quieren los más exaltados idealistas. Unos y otros podrán con igual fundamento tenerse por kantianos, sin que se niegue tampoco el mismo nombre á Hamilton, que tanto empeño puso en salvar la primitiva unidad sintética de la conciencia.

No ha de juzgarse, pues, del escepticismo por sus consecuencias, que pueden ser las más inesperadas y contradictorias. El criticismo no es un sistema de filosofía, sino una peculiar posición del espíritu filosófico. Tan imposible es á la razón humana no dudar nunca de sí misma, como detenerse y aquietarse en esta duda. Todo el que ha filosofado ha sido alternativamente, y en mayor ó menor escala, escéptico y dogmático. Dios ha puesto en nosotros el germen crítico como estímulo para la indagación, como preservativo contra la rutina y la indolencia del espíritu, y al mismo tiempo nos ha impuesto la necesidad de la afirmación en todo aquello que se presenta con caracteres de evidencia. Tan insensato es pasar el límite de la duda, cometiendo un verdadero suicidio racional que haría imposible toda ciencia y toda ley de vida, como descansar tranquilamente en una fórmula escolástica, sea ella la que fuere, aunque sea la misma fórmula de Kant, que en el mero hecho de ser repetida de memoria habrá perdido ya toda su eficacia crítica, convirtiéndose en una nueva imposición dogmática. La autoridad se queda para otras esferas; en filosofía nadie posee sino aquello que personalmente ha investigado y en propia conciencia ha reconocido.

Si esto es ser escéptico conforme al sentido etimológico de la palabra, esto es, *examinador*, *indagador*, será porque la filosofía misma lleva implícito siempre cierto grado de escepticismo.

Pero no se trata aquí de esta tendencia escéptica relativa y parcial, sino de aquel universal escepticismo que discute hasta la posibilidad de la ciencia, ó la encierra en el límite infranqueable de un puro *subjetivismo*. Y hoy nadie niega que tal es el carácter de la doctrina de Kant, principal manifestación moderna de la filosofía crítica.

En medio del desprestigio y ruina creciente de todo dogmatismo á impulsos de la acerada crítica de David Hume; en aquel estado de indiferencia filosófica que con tanta energía nos describe el mismo Kant en el primer prefacio de su *Crítica de la Razón Pura*, llamándole «tedio de pensar, engendrador del negro caos y de la noche», apareció, de súbito, el filósofo de Koenisberg con la pretensión de renovar desde los cimientos todo el edificio de la ciencia especulativa, no por el desàcreditado medio de un nuevo sistema igualmente dogmático que los anteriores, no por una nueva clasificación más ó menos ingeniosa de los objetos del conocimiento, sino por una *crítica* del conocimiento mismo. Y haciendo nueva y audaz aplicación del método iniciado por Sócrates y renovado por Descartes, llamó á su tribunal, no los productos de la razón, sino la razón pura, despojada de todo elemento exterior á ella.

El escepticismo de Hume solicitó y estimuló su pensamiento, convirtiéndole á salvar el carácter necesario y universal de los principios, mediante un análisis de la facultad de conocer. Si Kant fracasó en tal empresa, ó más bien obtuvo de ella un éxito totalmente contrario al que había imaginado; si en vez de menoscabar la fuerza del escepticismo, le abrió más ancha puerta con su crítica; si luego se esforzó en vano, con evidente falta de lógica, en asirse á la tabla del deber moral, única que le restaba en tal naufragio, nada de esto amengua la grandeza del esfuerzo inicial, la maravillosa pujanza analítica, quizá no igualada por ningún otro filósofo; la menuda y hábil disección de los fenómenos internos y la grandeza de la influencia histórica, manifestada aún más que por sus pocos y medianos discípulos directos y fieles, por todo el desarrollo de la filosofía

moderna, puesto que toda ella, sin excepción, arranca y procede de Kant, ya como derivación, ya como protesta. Apréciese como se quiera la obra de este memorable pensador, á nadie es lícito hoy filosofar sin proponerse antes que todo los problemas que él planteó, y tratar de darles salida. Así como en la antigüedad toda poesía procede de Homero, así en el mundo moderno toda filosofía procede de Kant, inclusa la que le niega y contradice su influencia, de la cual nadie se sustrae, sin embargo, puesto que el idealismo, lo mismo que el materialismo, encuentra armas en la *Crítica de la Razón Pura*, mirada desde puntos de vista relativos y parciales.

Sería hacer agravio á vuestra reconocida ilustración emprender aquí la exposición del contenido de la filosofía de Kant, desarrollada principalmente en su obra magna, la *Crítica de la Razón Pura*, impresa por primera vez en 1781, y luego, con muy notables y trascendentales alteraciones, en 1787. En sus puntos principales nadie la desconoce, puesto que ha sido expuesta innumerables veces y en todas formas, aunque no siempre con entera fidelidad. Todos sabéis que el escepticismo de Kant no llega hasta negar la posibilidad de la Metafísica, sino que reconociendo en el hombre una aptitud innata para esta ciencia, estima, sin embargo, que la ciencia está por nacer aún, y exige previamente un análisis de las leyes de la razón, prescindiendo de sus aplicaciones y objetos. Comienza este análisis distinguiendo en el conocimiento el elemento *formal*, necesario y universal, y el elemento *material*, variable y relativo. Kant, de acuerdo en esto con toda la filosofía de su siglo, admite que nuestros conocimientos proceden de la experiencia sensible, pero añade que la experiencia sola no basta para explicarlos. La experiencia sólo nos puede dar la *materia* del conocimiento, pero su *forma* tiene que proceder del entendimiento mismo. Hay, pues, en el espíritu humano ciertas formas subjetivas y *à priori* independientes del dato de los sentidos, pero sin las cuales sería imposible la misma intuición empírica. La *materia* de todo fenómeno nos es dada solamente *à posteriori*, pero todas las formas deben estar en el alma *à priori*, dispuestas para ser representativas, y pueden ser examinadas con independencia de toda sensación. *Razón Pura* es la que contiene estos principios, y su crítica abarca

sucesivamente tres críticas parciales: la de la sensibilidad *(Estética Trascendental)*, la del entendimiento *(Analítica Trascendental)*, la de la razón *(Dialéctica Trascendental)*. En la primera se examinan las formas puras de la intuición sensible, es decir, *el espacio y el tiempo*, que son el elemento formal de la sensibilidad, el molde dentro del cual, necesaria y fatalmente, se da toda representación fenomenal. Ni el espacio ni el tiempo tienen para Kant valor objetivo; no son substancias ni modos inherentes á la substancia, sino meras condiciones subjetivas que poseen solamente lo que llama Kant una *realidad empírica* ó una *idealidad* trascendental. Una y otra son base de conocimientos sintéticos *à priori;* la Geometría parte de la idea del espacio, la Mecánica de la idea del tiempo.

Así como la sensibilidad encierra formas puramente subjetivas, á cuyo molde se ajustan las representaciones empíricas, así también el entendimiento posee elementos puros ó *à priori*, que Kant discierne en su *Analítica Trascendental*, tomando por base la clasificación de los juicios. A estas *formas* del juicio ó del entendimiento llama Kant *categorías*, y son cuatro: *cantidad*, *cualidad*, *relación* y *modalidad*. La categoría de la *cantidad* abarca la totalidad, la pluralidad y la unidad; la categoría de la *cualidad* abraza la afirmación, la negación y la limitación; la categoría de la *relación* comprende la substancia y el accidente, la causalidad y la dependencia, la reciprocidad entre el agente y el paciente; la categoría de la *modalidad*, finalmente, comprende la posibilidad, la existencia y la necesidad, con sus tres contrarios, la no existencia y la contingencia. Tal es el cuadro completo de las categorías, que Kant sustituye al de Aristóteles, rechazando de la lista de predicamentos dada por éste todos los que se fundan en datos empíricos. Estas categorías son conceptos *à priori*, formas puras del entendimiento, condiciones *sine quibus non* de la experiencia. El *tiempo* es el lazo que une estas categorías á los fenómenos y hace posible su aplicación en forma de schemas ó representaciones sintéticas de carácter general. Hay tantos schemas como categorías. Éstas, lo mismo que las formas de la intuición sensible, no tienen para Kant valor objetivo alguno. La crítica kantiana no responde de la cosa en sí, ó sea del *noumeno*, que es y será perpetuamente incognoscible para nosotros, sino so-

lamente del fenómeno. No responde tampoco (sino á precio de una inconsecuencia y de una contradicción interna que basta para esterilizar la concesión) de la *unidad de la conciencia*, ó sea de lo que llama Kant *unidad primitiva sintética de la apercepción*. Lo que sobre este punto añadió en la segunda edición, invalida lo que había escrito en la primera, y riñe con otros pasajes que dejó subsistir y con el espíritu general de su doctrina. Por lo cual creemos que en este punto no interpretaron bien á Kant los kantianos puros y ortodoxos, sino los modernos neo-kantianos, afines del positivismo, á los cuales su maestro había trazado ancho camino, enseñando que «nos conocemos únicamente como fenómeno». La *Estética Trascendental* sólo nos autoriza para decir: «De esta manera *nos representamos* los objetos». Y lo único que la *Analítica Trascendental* puede enseñarnos es la manera como pensamos los objetos de la intuición. La ruina de toda realidad no puede ser más completa, puesto que las categorías son por sí meras formas lógicas, vacías de todo contenido, y el *noumeno* nunca puede salir del vago crepúsculo de la posibilidad, no siendo, como no es, objeto de intuición, sino de una mera concepción ó hipótesis del entendimiento. La intuición no da de sí más que fenómenos, y cuando de ellos se quiere pasar á los *noumenos*, se incurre en un vicio de tránsito, que Kant apellida *amphibolia* y que consiste en confundir lo empírico con lo trascendental.

Es sabido que Kant distingue entre el entendimiento y la razón. El estudio de esta facultad superior constituye la *Dialectica Trascendental*. Así como el entendimiento reduce á unidad las representaciones sensibles por medio de las categorías, así la razón pura reduce á unidad los conceptos intelectuales, por medio de los elementos *à priori* que posee, y que no son otros que las *ideas*. Estas ideas o principios absolutos e incondicionados que Kant va extrayendo laboriosamente de los juicios categórico, hipotético y disyuntivo, son: el *yo* ó sujeto que piensa; el mundo y Dios, ó sea la unidad absoluta de las condiciones de todos los objetos del pensar, la condición suprema de todo lo que puede ser pensado. Cada una de estas tres *ideas* es base de una ciencia: psicología, cosmología, teología: ciencias trascendentales del alma, del mundo y de Dios.

Pero ¿qué valor objetivo pueden tener estas ideas? Para Kant ninguno, como no le tienen las representaciones sensibles ni los conceptos intelectuales. Y Kant, poseído del vértigo de la demolición, emprende demostrar que, á los ojos de la razón pura, la tesis psicológica, la tesis cosmológica y la tesis teológica son un tejido de paralogismos y antinomias insolubles. Semejante á un hombre que cerrase las ventanas para ver más claro, Kant, encerrado en la ciudadela de lo trascendental, limpio de todo empirismo y desdeñoso de toda experiencia, coloca enfrente de esa misma razón pura cuyo *Novum Organum* viene haciendo, una *x* insoluble y eterna. La razón no puede afirmar ni negar nada del *yo*, ni del mundo, ni de Dios, so pena de perderse en un laberinto dialéctico en que toda posición es destruída fatalmente por la posición contraria. Su desdén de la psicología empírica le mueve á fantasear un *yo* solitario, vacío de toda forma y contenido, padre legítimo del *yo* fichtiano. De este *yo*, que es puro sujeto lógico, no podemos afirmar nada, ni la simplicidad ni la identidad siquiera, cuanto menos la espiritualidad y la inmortalidad. Como la conciencia para Kant (á pesar de que alguna vez vaciló en este punto) tiene un valor meramente fenomenal, tampoco puede servir como piedra de toque ni criterio de certidumbre para el dogma de la personalidad. Kant ni siquiera se atreve á sospechar que el *noumeno*, la entidad incógnita que produce los fenómenos interiores, sea distinta de la que produce los fenómenos exteriores. Á sus ojos, en el terreno especulativo tanto valor tiene una afirmacion como otra. En cuanto á la tesis cosmológica, lo mismo puede defenderse que el mundo tiene límites y ha tenido principio, como que carece de una cosa y de otra; que está compuesto de partes simples, ó que no hay sustancia alguna simple; que existe una causa libre, ó que todo depende de causas naturales que excluyen la libertad; que existe el ser absoluto y necesario, ó que no existe. Todo se puede sostener y demostrar, ó más bien no puede sostenerse ni demostrarse nada, porque se trata de *noumenos* inaccesibles á las facultades del género humano. Lógicamente, el mismo valor tienen el dogmatismo y el empirismo. Aun el mismo Dios, plenitud de toda realidad, ente realísimo, no saldría de la nebulosa región de lo ideal, si Kant, después de haberse en-

carnizado en la *Crítica de la Razón Pura* con la prueba *físico-teológica*, la *cosmológica* y la *ontológica*, no abrazase amorosamente la prueba moral en la *Crítica de la Razón Práctica*, convirtiendo la existencia del Supremo Hacedor en uno de los postulados del imperativo categórico destinado á regir los actos humanos. Lo que niega á la razón especulativa, lo concede á la razón práctica; lo que declara insoluble en el orden dialéctico, lo afirma y reconoce en el orden moral. Y es que en Kant había dos hombres que se concertaban como podían: el filósofo critico, inexorable en su agudeza dialéctica, y el filósofo ético, para quien la grandeza de la ley moral grabada en nuestros corazones no era menor que la del cielo estrellado.

Y ahora, señores, después de estas breves indicaciones, que he procurado abreviar todo lo posible por tratarse de materia tan conocida que ha pasado ya á la categoría de los lugares comunes científicos, permitidme preguntar: la obra crítica del filósofo de Koenisberg, tan original sin duda en su trabazón y forma dialéctica, tan original en su impulso y tan original en sus conclusiones, ¿puede considerarse como absolutamente original en los elementos que la componen? ¿Podría aplicársela, por caso único entre las construcciones filosóficas, aquel arrogante lema que con mucha menos razón que inmodestia estampó Montesquieu en la portada de *El Espíritu de las Leyes: Prolem sine matre creatam*?

Semejante *prole sin madre* no ha existido jamás en ninguna ciencia, y menos que en otras ha podido existir en filosofía, donde todo pensamiento nace de otro como desarrollo ó como antítesis, y donde un pequeño número de tesis, tan antiguas como la filosofía misma, idénticas en nuestras aulas á las que ya se discutían en las escuelas del Indostán y en los pórticos de Grecia, ejercitan y ejercitarán continuamente la actividad humana, que en filosofía inventa siempre por lo tocante á la *forma* del pensar, y no inventa nunca por lo tocante á su *materia*. No hay historia que presente en su desenvolvimiento tan conciliadas la unidad y la variedad, como la historia de la filosofía, ni hay otra donde pueda seguirse más claramente la genealogía de las ideas y de los hechos, que jamás aparecen como fortuitos y vagos, sino como enlazados por ley superior

y sujetos á cierto ritmo dialéctico. Y esto, no tan sólo porque la historia de la filosofía haya sido comúnmente escrita por filósofos hegelianos ó por pensadores armónicos que hayan querido introducir en ella un orden artificial que quizá no responde á la realidad de las cosas, sino porque así como el sujeto de la historia universal puede ser considerado (según aquella profunda concepción que por primera vez explanó nuestro Orosio) como un solo hombre, así el sujeto de la historia de la filosofía puede ser considerado en rigor como un solo hombre que filosofa, á través de muchedumbre de siglos, conforme á ciertas leyes dialécticas que se cumplen lo mismo en el individuo que en la especie. Por eso no es de ningún modo indiferente el punto y hora de la aparición de un sistema ó del menoscabo y ruina de otro, ni sería lícito invertir los términos, haciendo, verbigracia, que la filosofía socrática de los conceptos apareciese antes que la filosofía jónica de la naturaleza, sino que era lógica é históricamente necesario que sucediese todo lo contrario, esto es, que la especulación filosófica partiese de lo exterior, é intentase temerariamente la explicación del mundo, antes de convertir los ojos á lo interior y estudiar las propias formas del entendimiento. Ni es posible imaginar tampoco el tránsito brusco de una escuela dogmática á otra radicalmente opuesta, sino que hay que suponer un período intermedio que disuelve y desmenuza la filosofía anterior, dejando sembrado el campo de ruinas y despojos, como fué para Grecia el período de los sofistas.

Por esta razón, la *Kritik der reinen Vernunft*, que aparece como pórtico de la filosofía novísima, ni pudo levantarse en otra edad que á fines del siglo XVIII, ni podía dejar de tener muy visibles precedentes dentro de aquel mismo siglo y en todos aquellos períodos más remotos en que la crisis filosófica se había presentado con caracteres análogos.

La primera influencia, la más visible, la que el mismo Kant no disimuló nunca, había sido la del famoso escéptico escocés David Hume, el pensador más sutil del siglo XVIII (1). Hume es más que

(1) Véase, acerca de Hume, el libro de Huxley, publicado en 1880 en la colección de Morley, *English men of letters*.

escéptico: su fisonomía está compuesta exclusivamente de negaciones; es casi un *nihilista* del pensamiento, un predecesor de los más radicales *agnósticos* de nuestros días. Sin la primera parte de su *Tratado de la naturaleza humana*, la *Crítica de la Razón Pura*, o no hubiera existido, ó sería muy diversa de la que hoy tenemos. La lectura de Hume era una sugestión continua para el espíritu de Kant, y no porque le siguiese en todo, sino hasta por aquellas cosas en que más le combatía. El verdadero padre del *fenomenalismo* moderno, en su expresión más descarnada y más escueta, es Hume mucho más que Kant. Hume nada sabe del espíritu ni de la materia; nada sabe tampoco de las categorías ni de las formas de la intuición sensible, aunque habla de ciertas «cualidades originales de la naturaleza humana» que parecen tener alguna analogía con ellas; Hume reduce á la esfera de la probabilidad hasta el conocimiento geométrico (1), y explica el origen de todas las ideas por la continuidad y por el *hábito* de una mera disposición subjetiva. Su argumentación contra la necesidad de la relación causal, bastaría para darle el primer lugar entre los escépticos, como quiere Hamilton, á pesar de los reparos y protestas de Stuart Mill. Lo que llamamos espíritu humano no era para Hume más que una *colección de percepciones diversas*, de las cuales no se atrevía á afirmar si «procedían directamente de los objetos, ó si eran engendradas por el poder creador del espíritu, ó finalmente, si emanaban del autor de nuestro ser», que no podía ser más que una hipótesis en la mente de quien acababa de enseñar «que no hay necesidad absoluta ó metafísica que exija, para explicar el principio de cualquier existencia, suponer la presencia de una causa». Hume concibe el espíritu humano como una especie de teatro donde muchas percepciones van apareciendo sucesivamente, pasan, vuelven á pasar, desaparecen y se combinan en infinita variedad de formas y situaciones, sin que haya para el espíritu verdadera simplicidad en ningún momento de la duración, ni identidad en la sucesión del tiempo. Aun la comparación de la escena resulta inexacta, porque son únicamente percep-

(1) Á lo menos en su *Tratado de la naturaleza humana*. En sus *Ensayos* templó algo el rigor de esta paradoja.

ciones sucesivas las que constituyen el espíritu, y no tenemos noción, ni aun la más vaga, del lugar en que las escenas se representan, ni de los materiales que han servido para construir el teatro. Todas las discusiones relativas á la identidad de las cosas colectivas son puramente gramaticales ó verbales, aunque la relación de las partes puede dar motivo á ciertas ficciones ó principios imaginarios de unión.

De este modo, el subjetivismo cartesiano, reforzado más bien que contrariado en esta parte por el sensualismo lockista, venía á engendrar, por último término de su evolución, un puro fenomenalismo, que paraba en considerar el alma como el nombre convencional de una serie de estados de sensación en Hume, de una serie de estados de conciencia en Kant, cuyo análisis penetró más á lo hondo, encontrando muy complejo lo que el filósofo de Edimburgo encontraba tan simple, y distinguiendo en la misma intuición empírica elementos *à priori* no suministrados por la experiencia.

Pero no es sólo Hume el precursor de Kant; lo es también, aunque de un modo más indirecto y lejano, Descartes, que en verdad nada tenía de escéptico, siendo, por el contrario, uno de los pensadores más afirmativos y más cerradamente dogmáticos que hayan existido, pero que por su carácter de insurrecto científico, por su pretensión de dotar al mundo de un nuevo é íntegro cuerpo de filosofía, haciendo tabla rasa de todo el pensamiento tradicional; por la predilección casi exclusiva que concedió al método psicológico ó de observación interna, y sobre todo por la ficción provisional y dialéctica de su duda metódica, ha ejercido una influencia negativa más bien que positiva en el desarrollo de la filosofía moderna. A época mucho más remota hay que referir algunos de los elementos esenciales del pensamiento kantiano, y no ha sido difícil á la erudición de nuestros días descubrir gérmenes de él hasta en la misma especulación griega, de la cual puede decirse que entrevió casi todas las direcciones posibles de la ciencia racional y especulativa (1).

(1) Además de las historias generales de la filosofía griega, entre las cuales merece el primer lugar, por universal sentencia de los doctos, la alemana de Zeller, hay sobre el escepticismo clásico excelentes monografías que real-

Claro que el escepticismo no podía existir, ni aun en su forma rudimentaria, en aquel primer despertar de la inteligencia, cuando convertida toda al estudio de lo real, no distinguía aún entre el sujeto y el objeto del conocimiento, ni entre lo sensible y lo inteligible. Pero así que estas distinciones, no sospechadas por los pitagóricos, aparecen en la escuela eleática; así que los idealistas de esta escuela comienzan á oponer lo uno á lo múltiple, lo absoluto á lo contingente y, en fin, la verdad á la apariencia; así que Zenón, guiado, no ciertamente por ningún propósito escéptico, sino por la más ardiente fe en el mundo de lo ideal, emprende la crítica de todas las apariencias sensibles, incluso el movimiento y el cambio, sin encontrar en ellas más que una fuente de contradicciones y de absurdos; así que la Dialéctica empieza á invadir el puesto que antes sin contradicción ocupaba la Filosofía de la Naturaleza, comienza á insinuarse la tesis escéptica de la nulidad ó relatividad del conocimiento, en algunos filósofos obscuros, como Metrodoro de Chío y Anaxarco de Abdera (que comparaba ya las representaciones sensibles con las visiones de un teatro ó con las imágenes engendradas por el sueño), y se levanta luego terrible y amenazadora con los Sofistas. Gorgias enseñó que el ser no existe, porque no puede ser ni eterno ni engendrado, ni finito ni infinito, ni continente ni contenido, ni uno ni muchos. Protágoras, partiendo del carácter relativo é infinitamente variable de la sensación, dedujo que todo es verdad y todo es mentira, que el sí vale lo mismo que el no, que una cosa puede ser y no ser á un mismo tiempo, y, finalmente, que el hombre es la medida de todas las cosas. Tales máximas, aplicadas cínicamente por los Sofistas á la conducta moral y á la gobernación de la república, explican y justifican todos los rigores con que Sócra-

mente han agotado la materia. Véanse especialmente la de Maccoll *The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus* (Londres y Cambridge, 1869); la tesis de Emilio Saisset sobre Enesidemo, reimpresa en 1865, y el libro posterior y más completo de Víctor Brochard, *Les Sceptiques Grecs* (1887), premiado por la Academia de Ciencias Morales y políticas de Francia, siendo Ravaisson el ponente. Los fragmentos que nos quedan de los escépticos antiguos están recogidos en la colección de Mullach, *Fragmenta philosophorum Graecorum*. Nuestra exposición va fundada en estos fragmentos originales.

tes y Platón juzgaron á los tales profesores de virtud y sabiduría, y explican también el deshonroso sentido que á la larga vino á adquirir el nombre primitivamente honorífico de *sofista;* sin que valgan en contra las muy brillantes é ingeniosas páginas que ha escrito Grote en vindicación de los Sofistas, porque el gran historiador los considera más bien como beneméritos retóricos que como pensadores, y aun por eso incluye entre ellos á hombres honradísimos como Isócrates (1). Pero bajo el concepto puramente filosófico, y todavía más bajo el concepto ético, la enseñanza de los Sofistas fué, y no pudo menos de ser, disolvente para la conciencia pública, no sólo por su carácter de charlatanismo venal, sino por su total carencia de método científico. Habilísima para mostrar los puntos flacos de los sistemas anteriores y para descubrir y plantear verdaderas antinomias, carecía la Sofística de toda virtud para resolverlas, y era manifiestamente incapaz de elevarse á la consideración de las leyes que rigen el mundo instable de los fenómenos y de las determinaciones accidentales. Esta fué la obra comenzada por Sócrates y proseguida por las escuelas socráticas: la invención de una nueva *dialéctica*, de un sistema de conceptos generales, de una doctrina de la ciencia que, levantándose sobre los resultados puramente negativos de la crítica de los sofistas, evitase también, aleccionada por esta misma crítica, los escollos en que respectivamente habían naufragado los Eleatas, negando lo múltiple, lo contingente, lo mudable, y Heráclito, negando lo uno, lo inmutable, lo eterno. La Sofística había destruído cada una de estas posiciones exclusivas con la posición ó tesis contraria; había destruído la filosofía de Parménides con los argumentos de Heráclito, y la de Heráclito con los argumentos de Parménides. En este sentido, y sólo en éste, cabe decir con Zeller, y aun con Grote, que los griegos necesitaron la Sofística para llegar á tener un Sócrates y una filosofía socrática.

El justo descrédito en que vino á caer, á pesar de sus transitorios servicios, la enseñanza de los Sofistas, especialmente por sus aplicaciones, hizo que los escépticos posteriores no gustaran de ser confundidos con ellos, y procurasen buscar más honrada genealo-

(1) *A History of Greece,* 4.ª edición, 1872, tomo VII, págs. 32 á 53.

gía. La encontraron en algunas de las pequeñas escuelas socráticas, especialmente en la de Megara y en los Cirenaicos, y la encontraron, sobre todo, en los Pirrónicos por una parte; por otra, en Arcesilao y en la Academia nueva. Estas dos escuelas, cuya aparición casi coincide con aquella gran crisis del mundo helénico que pudiéramos llamar *los funerales de Alejandro*, anuncian también la disolución de la gran monarquía filosófica de Sócrates, Platón y Aristóteles, y el advenimiento de mil reyezuelos obscuros que comienzan á repartirse los retazos de su manto de púrpura. Los tiempos estaban maduros para una nueva fase crítica, y la ἐποχή ó *abstención* pirrónica apareció á su debido tiempo, no sólo como un síntoma de cansancio filosófico, sino como una prueba de que no todas las antinomias (ἀντίθεσις τῶν λόγων) estaban resueltas en la gran construcción platónico-aristotélica, sino que restaba incógnito un mundo de cosas obscuras y misteriosas (ἄδηλα), el mundo de las esencias y de las íntimas relaciones de los seres. Pirron emprendía con espíritu grave, austero y aun religioso, correspondiente al carácter sacerdotal de que estaba investido en el santuario de Elis, una crítica análoga á la de los Sofistas, pero ahondando más y sacando de ella consecuencias prácticas enteramente diversas. Una manera de quietismo búddhico, en el cual se ha querido ver cierta influencia de los gymnosophistas que Pirron había conocido en la India, una especie de apatía ó de indiferencia trascendental (ἀδιαφορία), una cierta serenidad negativa (ἀταραξία), era el fruto moral que prometía á sus secuaces esta doctrina, lejos de invitarlos á la conquista del poder y de los deleites, como habían hecho los Sofistas. La nueva doctrina no negaba ni afirmaba nada, ni siquiera su propia duda: se limitaba á *abstenerse* (ἐπέχειν), y tomando por único criterio, aunque de valor puramente subjetivo, la apariencia ó fenómeno (τὸ φαινόμενον), suspendía el juicio sobre todo lo restante, declarando insolubles las antilogias de la razón, por ser de igual poder y fuerza los argumentos en pro y en contra; y condensaba su doctrina en aquellas célebres fórmulas: «no defino nada (οὐδὲν ορίζω)», «no digo ni que sí ni que no», «no afirmo ni una cosa ni otra (οὐδέν μᾶλλον)». A este sistema, que, entendido á la letra y llevado á sus últimas consecuencias, viene á constituir una especie de imbecilidad

científica y reflexiva, le daban los Pirrónicos diversos nombres, entre ellos el de ἀκαταληψία ó *incomprensibilidad*, y también el de *aphasia*, porque algunos de los iniciados, para ser en todo fieles al principio de la abstención, procuraban hablar lo menos que podían, evitando así que se les escapase alguna afirmación.

Como Pirron, sin duda por la prudencia inherente al sistema, se abstuvo también de escribir, su influencia debió de ser práctica más bien que teórica, siendo hoy imposible fijar la parte que puede atribuírsele en los célebres argumentos de Enesidemo. Pero no hay duda que su enseñanza, más bien de moralista desengañado y resignado á la inacción, que de lógico sutil y ardoroso controversista como iban á serlo Carneades y Enesidemo, no hubiera bastado por sí sola para engendrar aquel gran movimiento de filosofía escéptica que dura nada menos que seis siglos, y cuyo testamento había de escribir Sexto Empírico. Es cierto que todos estos pensadores gustaron de poner sus ideas bajo la sombra y el patrocinio de Pirron, cuya nombradía de asceta pagano y de filósofo popular llegó á ser poco menor que la de Sócrates; pero en el fondo la hábil dialéctica de Enesidemo no se afiló en el taller de los pirrónicos, sino en la Academia Nueva, que por extraña degeneración había ido pasando del dogmatismo platónico y del misticismo pitagórico á una especie de *probabilismo* que, si no es el escepticismo puro, tiene con él estrechísimas relaciones. Las fórmulas dubitativas, que como mero procedimiento *erístico* se emplean en el método socrático, y que suele usar Platón en sus diálogos, eran lo único que podía no legitimar, pero sí explicar, la extraña pretensión que estos filósofos afectaban de ser continuadores del autor del *Theetetes* y del *Parménides*. En rigor, la doctrina de Arcesilao era un salto atrás, una renovación de la Sofística bajo la bandera de la dialéctica platónica. Pero en filosofía no se dan nunca restauraciones completas, ni realmente se pierde nunca el terreno ganado. La filosofía de los conceptos era una adquisición positiva, y de ella tenía que partir Arcesilao para emprender su crítica del conocimiento, dirigida especialmente contra los excesos del dogmatismo estoico. Arcesilao es, en el mundo antiguo, el primer pensador que legítimamente puede ser llamado precursor de Kant, con la diferencia importante de que Kant cree

en la Metafísica futura y posible, aunque no en la actual, y Arcesilao ni en la actual ni en la futura. Hasta en el orden de la discusión de Arcesilao contra los estoicos parece esbozado muy de antemano el plan de la *Crítica de la Razón Pura*, puesto que el filósofo ateniense va analizando sucesivamente los tres grados del conocimiento que sus adversarios distinguían; es á saber: la representación sensible (φαντασία καταληπτική), el asentimiento del juicio á la representación (συγκατάθεσις) y, finalmente, el conocimiento comprensivo y racional, la verdadera *catalepsis*, única que puede dar la certidumbre y engendrar la ciencia. Arcesilao contestaba que no tenemos criterio alguno para determinar el valor comprensivo de ninguna representación, esto es, el que sea ó no adecuada á su objeto, puesto que tan reales son para nosotros los fantasmas del sueño, de la embriaguez ó de la locura, como las representaciones de la vigilia ó del estado de salud. Y arruinada la tal *fantasía catacléptica*, que era base de toda la lógica de los estoicos, deducía que, siendo impotentes los sentidos y el razonamiento para darnos la verdad y la certidumbre, era preciso contentarnos con una especie de *verisimilitud razonable* (εὔλογόν) que, aunque no fuese riguroso criterio científico, podía bastar para la práctica del deber y para la consecución de la dicha humana. Como se ve, Arcesilao lo había previsto todo, y tenía también su *Crítica de la Razón Práctica*, menos imperativa y dogmática ciertamente que la de Kant, pero no distinta en su objeto y quizá mejor enlazada con la dirección general de su pensamiento. Así y todo, se le acusó de haber robado á los estoicos su disciplina moral, después de haber desacreditado su sistema ideológico. Otros sospecharon que su escepticismo no era más que un ardid de guerra, y que en el fondo conservaba adhesión al idealismo platónico, en beneficio del cual venía á resultar (como ya indicó San Agustín) su campaña contra el criterio sensualista de los estoicos· Cicerón (1) parece indicar que existía entre los Académicos una doctrina misteriosa y esotérica, de la cual sólo era preparación su aparente escepticismo. Pero ni se comprende la razón de tal miste-

(1) Acad., II, XVIII: «*Quae sunt tandem ista mysteria aut cur celatis, quasi turpe aliquod, sententiam vestram?*»

rio en un período de completa libertad filosófica, mucho más si se trataba de una doctrina tan conocida ya, y, por otra parte, tan ideal y tan noble como la de Platón, nacida no para enterrarse en conciliábulos obscuros, sino para brillar á la radiante luz del sol, y afrontar todo género de controversias; ni fuera de esto las vicisitudes sucesivas de la Academia Nueva nos inducen á creer en tal dogmatismo oculto, puesto que, al contrario, la vemos ir deslizándose cada vez más por la pendiente escéptica, cuando cincuenta años después de Arcesilao aparece ruidosamente Carneades, á quien su famosa embajada á los romanos, sus predicaciones en pro y en contra de la justicia, y su expulsión de Roma por impulsos del sentimiento tradicional ofendido, han granjeado una deplorable celebridad (1) no de todo punto merecida. Carneades, cuando analizaba sagazmente los conflictos entre la utilidad y la justicia, no era un charlatán, un prestidigitador oratorio ni un sofista corrompido: era pura y sencillamente un escéptico, un casuista, ó si se quiere, un *probabilista*, que aplicaba á las antinomias del derecho natural el procedimiento de la *verisimilitud*, que Arcesilao había aplicado á las antinomias de los sentidos y de la razón. Lejos de proponerse conmover con vanas argucias los fundamentos de la moral, más bien hacía penetrar Carneades en el espíritu secamente utilitario y formalista de los romanos el presentimiento de un orden ético superior al que se basaba meramente en la costumbre, en la utilidad, en el *mos majorum*, ó en las palabras del *Carmen* jurídico. La influencia del escepticismo, aquí como en tantos otros casos, tuvo de positiva más que de negativa. Cicerón nos dice expresamente que el resultado de la enseñanza de Carneades fué excitar en los romanos el apetito de pensar: *Excitabat ad veri investigandi cupiditatem.* Los viejos patricios y el terrible censor plebeyo que alejaron de Roma á Carneades no lo hicieron, en verdad, por amor á la justicia absoluta, puesto que todos ellos estaban manchados con crímenes é in-

(1) Véase el elegante estudio de Martha, *Le philosophe Carneade à Rome*, en sus *Études Morales sur l'Antiquité* (1883), y también el libro de R. Thamni, *Un Problème Moral dans l'Antiquité: Étude sur la casuistique stoicienne*, 1884, escrito con espíritu favorable á los estoicos y hostil á Carneades.

justicias enormes, rapiñas y devastaciones de provincias enteras, matanzas de prisioneros inermes, violaciones de la fe jurada y de la santidad de los tratados: lo hicieron por amor á la disciplina tradicional; por odio á las innovaciones, cualesquiera que ellas fuesen; por una especie de superstición militar, para quien todo arte resultaba afeminado, toda filosofía temeraria y sediciosa. A los ojos de Catón el Antiguo, Sócrates no había sido más que un despreciador de las leyes y corruptor de la juventud ateniense. Lo que se perseguía en Carneades no era su escepticismo: era su filosofía, el mero hecho de filosofar; era, sobre todo, aquella implacable dialéctica suya, de la cual decía él mismo que, como el pulpo, devoraba sus propios miembros.

Carneades no escribió cosa alguna, pero ciertas argumentaciones suyas capitales, ya sobre el criterio de la verdad, ya sobre la existencia de los dioses, ya sobre el bien supremo, fueron conservadas por la tradición filosófica, y han llegado a nosotros, ora en las compilaciones de Sexto Empírico, ora en los libros de Marco Tulio, que nunca disimuló sus simpatías por la Academia Nueva, y especialmente por el jefe del *probabilismo*. De todos estos testimonios resulta que Carneades negaba el criterio de la representación, negaba el criterio de la dialéctica, y aconsejaba suspender el juicio hasta en las proposiciones matemáticas. Su filosofía era esencialmente *acataléptica:* no admitía la *comprehensión* ni la evidencia, pero sí la opinión *probable* (πιθανή), que implica cierta distinción entre las representaciones. Esta distinción entrañaba toda una teoría del conocimiento, sobremanera original é ingeniosa: un kantismo embrionario, pero en que aparecen ya claramente distinguidos el punto de vista objetivo que Carneades declara inaccesible, y el punto de vista subjetivo, en el cual su pensamiento se encierra, clasificando y ordenando las representaciones conforme al principio de la *asociación*, ni más ni menos que los lógicos ingleses de la escuela positivista. Valga lo que valiere la probabilidad ó verisimilitud puramente fenomenal así adquirida, basta, según Carneades, para la ciencia y para la vida. «*Probabile aliquid esse et quasi verisimile, eaque se uti regula et in agenda vita, et in quaerendo ac disserendo*», dice su discípulo Cicerón, que llevaba su entusiasmo hasta el punto de comparar con los

trabajos y hazañas de Hércules el servicio que Carneades había hecho arrancando de los espíritus «el fiero monstruo de la afirmación precipitada y de la temeraria credulidad» (1). Y ciertamente que nadie le hará un cargo de impiedad por sus enérgicas campañas contra el panteísmo naturalista de los estoicos, contra las mil groseras supersticiones de la mitología popular, contra el arte de la adivinización y de los presagios, ó contra la inexorable ley del *fatum*, porque con todo su escepticismo dialéctico y moral, no ha habido defensor más ardiente de la libertad humana que Carneades.

Después de él, la Academia Nueva decae notablemente bajo el régimen de maestros obscuros como Clitómaco y Charmadas: Philon de Larissa la modifica en sentido dogmático ó ecléctico, y Antioco de Ascalón completa la ruina de la escuela pasándose á los reales de los estoicos é intentando entre ellos y Platón cierta fantástica armonía. Pero cuando la reacción dogmática parecía haber quedado dueña del campo; cuando el sincretismo alejandrino y el misticismo neo-pitagórico comenzaban á incubarse en las enseñanzas de nuestro filósofo de Cádiz, Moderato, de Alcinoo y de Numenio, verdaderos precursores de Plotino, se ve retoñar el antiguo pirronismo con más bríos que nunca, lanzando á la arena tesis infinitamente más radicales que las que había sostenido en ningún tiempo la Academia Nueva. Los Pirrónicos nunca habían desaparecido totalmente, pero su historia es obscura y poco interesante hasta el siglo primero de nuestra era, en que (según la opinión más probable) floreció Enesidemo, á quien se puede llamar con entera justicia el David Hume de la filosofía clásica. Para que la semejanza sea más completa, hasta se le parece en haber dirigido sus más formidables argumentos contra la idea de causalidad, principal apoyo de toda certidumbre metafísica. La argumentación de Enesidemo, basada en la imposibilidad del tránsito de lo corpóreo á lo incorpóreo, ó viceversa, y en las contradicciones que ya había creído descubrir la escuela de Elea en el principio de generación y en el paso

(1) *Herculis quendam laborem exanclatum a Carneade, quod ut feram et immanem belluam, sic ex animis nostris adsensionem, id est, opinationem et temeritatem extraxisset. (Acad. Priorum, lib.* II, *cap.* XXXIV.)

de lo uno á lo múltiple, difiere formalmente de la de Hume, que reduce la causalidad á mero producto de la experiencia, pero conviene con ella en negar á la causa todo valor de cosa *en sí* y apreciarla como pura relación mental sin valor alguno objetivo. Enesidemo fué, además, el que inventó, y si no el que inventó, el que dió forma definitiva á los diez argumentos llamados *tropos*, que eran como el arsenal de antilogias de que se valía la escuela para justificar la suspensión del juicio en todas las cuestiones. Sexto Empírico, farragoso compilador de todas las tesis pirrónicas, nos conservó los nombres y las definiciones de todos estos lugares comunes ó categorías negativas, que hoy mismo tienen cierta curiosidad histórica, y se reducen á mostrar cómo difieren las percepciones en los diversos animales, y entre ellos y el hombre; y cuánto entre los diversos hombres y entre un sentido y otro; y cómo se modifican en virtud del cambio de circunstancias, hábitos y disposiciones, en la vigilia y en el sueño, en las diversas edades de la vida, en el reposo y en el movimiento, en el amor y en el odio; y cómo influyen en ellas las situaciones, las distancias, los lugares y la cantidad, la composición, la relación, la frecuencia ó la rareza, la costumbre, la ley, la opinión, en una palabra, todas aquellas condiciones externas que los empíricos de nuestros días, especialmente Taine, compendian bajo el nombre genérico de *el medio*. El relativismo escéptico de Enesidemo llevaba en sus entrañas el germen de una manera de *positivismo*, que luego se desarrolló plenamente en los médicos que siguieron sus huellas, pero que está ya tan acentuado en su teoría *de los signos*, que por ella se le ha comparado con Bain y con Stuart Mill y con todos los maestros de la lógica inductiva. Para ellos, como para Enesidemo, si por ciencia se entiende la de las causas, semejante ciencia es imposible: hay que contentarse con los datos de la inducción, que nunca pueden tener valor absoluto y demostrativo, sino el de una pura asociación de ideas basada en el hábito. Los fenómenos no son, por consiguiente, *signos indicativos* (ἐνδεικτικά) de las causas ocultas, sino á lo sumo signos *conmemorativos* (ὑπομνηματικά) de la experiencia. «No hay signo visible que revele las cosas invisibles», son palabras de Enesidemo citadas por el patriarca Focio. Si es cierto, como parecen indicarlo muchos testimo-

nios antiguos, que Enesidemo se inclinó en algún tiempo á las teorías de Heráclito, afirmando la coexistencia de los contrarios y el flujo universal de las cosas, su evolución hacia el escepticismo positivista resulta tan natural y tan lógica como la que á mediados de nuestro siglo lanzó á la extrema izquierda hegeliana hasta las fronteras del materialismo.

Agripa, Menodoto y Sexto Empírico, en especial los dos últimos, sin añadir nada nuevo á la parte crítica del sistema, aspiraron á construir una dogmática al revés, un cuerpo entero de negaciones filosóficas, una enciclopedia, no de los conocimientos humanos, sino de las imposibilidades del conocimiento. Esta tentativa pedantesca puede estudiarse, si hay paciencia para ello, en las fastidiosas compilaciones del médico Sexto Empírico (siglo III de nuestra era), que llevan los títulos de *Hypotyposes Pirrónicas* (Πυῤῥώνεια ὑποτυπώσεις) y Πρός μαθηματικούς, bajo cuyo título se comprenden dos tratados distintos: uno contra todas las ciencias y sus profesores, y otro contra los filósofos dogmáticos. Cuanto de original y filosófico contiene el libro de Sexto Empírico, lo debe á sus predecesores, especialmente á Carneades y á Enesidemo, cuyos argumentos extracta, y cuyas opiniones nos ha conservado, siendo ésta la principal, ya que no la sola utilidad de su libro, rico también en datos de historia científica que en vano se buscarían en otra parte. La pérdida irreparable de tantos y tan preciosos libros de la antigüedad, se suple mal con estas *sumas*, repertorios y almacenes que tanto abundan en la literatura griega decadente; pero en suma, algo y aun mucho nos han conservado, y merecen alabanza por ello. Lo que no merece ninguna es la parte que podemos creer original de Sexto, es á saber, las mezquinas argucias, pueriles cavilaciones é ineptos sofismas con que va combatiendo en particular cada una de las artes y ciencias, la Gramática y la Retórica, la Geometría y la Aritmética, la Astronomía y la Música, la Lógica, la Física y la Moral. Nunca se ha puesto mayor suma de pedantería escolástica al servicio de una causa peor. En manos de Sexto y de otros médicos, que formaban una especie de secta positivista, empírica en Medicina y escéptica en Filosofía, sin más criterio que la sensación ó el fenómeno (que Menodoto, á juzgar por las impugnaciones de Galeno, había estudia-

do con verdadera precisión científica, fijando algunas de las condiciones esenciales de la experimentación y de la hipótesis), se fué extinguiendo gradualmente esta escuela, mucho antes de que el sol de la antigua Metafísica hubiese lanzado sus postreros y todavía gloriosos resplandores en las escuelas de Alejandría y en las que Proclo renovó en Atenas.

No parecerá hipérbole el decir que por más de once siglos, desde el IV hasta el XV, el pensar humano revistió constantemente la forma dogmática. Porque aquí no tratamos de aquella especie de piadoso escepticismo que conviene ciertamente con el escepticismo filosófico en sus conclusiones respecto de la ciencia humana, teniéndola por cosa incierta, baladí y de poco momento, y aun por mera vanidad y apariencia engañosa; y se deleita en hacer el proceso de la razón y rebajar sus fuerzas naturales, y declararla emparentada con el error y con el absurdo, al cual sigue amorosamente como al hijo de sus entrañas; pero que difiere profundamente de la *scepsis* racionalista, en cuanto no nace, como ella, de un exceso del espíritu de examen y de curiosidad científica, sino al revés, de una desconfianza *à priori* en los resultados positivos o negativos de tal examen, puesto que lejos de suponer una crítica previa de los límites del conocimiento, los da desde luego por sabidos, con afirmación intolerante y despótica. Declarar como los apologistas de la escuela africana, especialmente Tertuliano y Arnobio, que todas las especulaciones metafísicas son necias, que toda filosofía es inútil y falsa, que todos los filósofos son patriarcas de herejes, y que la curiosidad filosófica está demás después del Evangelio (1), no era hacer obra de escepticismo, aunque en sus términos literales lo pareciese, sino obra de durísima reacción contra el mundo antiguo y contra los excesos de la ciencia carnal, que hincha y no edifica. Pero tal reacción, por su misma violencia, tenía que ser poco duradera; el mismo Tertuliano se veía obligado á invocar el testimonio del alma *naturaliter christiana*, y entre los Padres griegos,

(1) *Cogitationes omnium philosophorum stultas esse.—Falsam et inanem esse philosophiam.—Philosophus patriarchis haereticorum.— Nobis curiositate opus non est post Christum, nec inquisitione post Evangelium.*

aun los más antiguos, predominó siempre aquella hermosa doctrina de San Justino (Apol. II, c. 8-10) sobre el λόγος σπερματικός que derramó la Sabiduría Eterna en todos los espíritus, para que pudieran elevarse, aun por las solas fuerzas naturales, á una intuición ó conocimiento parcial del Verbo diseminado en el mundo. «Todos los que han vivido conforme al Verbo (decía San Justino) pueden llamarse cristianos, aunque hayan sido tenidos por ateos, como lo fueron Sócrates y Heráclito entre los griegos. Pero ninguno de ellos conoció el Verbo sino en parte; la completa comunicación y manifestación del Verbo por obra de Gracia, sólo se cumple mediante la revelación de Cristo.» De esta doctrina se acordaba todavía San Jerónimo cuando enérgicamente exclamaba (1): «Nadie nace sin Cristo, ni deja de tener en sí propio semillas de sabiduría y de justicia».

Después que tal sentido se hizo universal en los apologistas de Oriente y de Occidente, la filosofía espiritualista de la antigüedad, ya platónica, ya aristotélica, comenzó á transformarse bajo la influencia cristiana, y haciendo estrecha alianza con la disciplina teológica, formó con ella un maravilloso organismo, cuya última y más completa manifestación fué la Escolástica del siglo XIII. Los cuadros de la enciclopedia aristotélica fueron los mismos de la nueva filosofía, pero en su parte metafísica entraron importantísimos conceptos platónicos, y aun algunas ideas alejandrinas, derivadas principalmente del pseudo-Areopagita. Imposible es encontrar en tal organismo, esencialmente dogmático, resquicio alguno para la tesis escéptica. Los escolásticos, lo mismo que sus maestros de la antigüedad, dan por resuelto el problema crítico, y se abrazan, unos, al realismo de Platón; otros, los más, al conceptualismo peripatético. Afirman ó niegan los universales; son idealistas ó son nominalistas; se inclinan al mundo de las ideas ó al mundo de las formas; pero sobre el hecho mismo de la certeza del conocimiento no manifiestan duda ni vacilación alguna. Por los libros de San Agustín sabíase obscuramente de la existencia en otro tiempo de ciertos filósofos escépticos, llamados *académicos*, contra los cuales el Santo había defendido vigo-

(1) *Comm. in Epist. ad Galatas*, lib. I, cap. V, v. 15.

rosamente el testimonio de conciencia, con argumentos psicológicos bastante análogos al entimema de Descartes (1). En esta demostración descansaban los espíritus más audaces, aun los abiertamente heterodoxos, los Eriúgenas, Roscelinos y Abelardos, no menos que los grandes metafísicos de la Iglesia católica, los Anselmos, Tomases y Buenaventuras. Mal podían dudar del entendimiento humano quienes tenían tan alta idea de él, que le llamaban participación de la lumbre increada y espejo de las razones eternas. Si uno de vuestros más ilustres compañeros ha creído notar en los caprichosos giros de la dialéctica de Duns Scoto alguna remota analogía con las sutilezas de la crítica kantiana, esta observación, ingeniosa sin duda como de quien es (aunque no haya pasado sin protesta de los hermanos de hábito del *Doctor Sutil)*, ha de entenderse tan sólo en cuanto á cierta semejanza de fisonomía, derivada del predominio del espíritu crítico en ambos filósofos, pues por lo demás, ni Scoto, ocupado en criticar menudamente la filosofía de Santo Tomás, emprendió nunca una crítica de la facultad de conocer; ni tal crítica era posible en las condiciones de la filosofía de su tiempo; ni su doctrina sobre la certeza parece diferir en cosa alguna de la que corría en las escuelas, por más que se aparte de la generalidad de los escolásticos en declarar verdades de fe algunas que ellos tenían por verdades científicas y demostrables; lo cual más bien induce á tenerle por místico que por escéptico, si bien en algunos pensadores católicos ambas tendencias han solido darse la mano más de lo que conviniera ni á la religión ni á la filosofía. El mismo nominalismo de Occam, que fué el verdadero disolvente de la Escolástica y la grande antinomia que surgió de su seno para devorarla, no implicaba en rigor una tesis escéptica, sino más bien una tesis sensualista, ó si se quiere positivista, pero de todos modos afirmativa y dogmática, como lo indica la famosa fórmula *scientia est de rebus singularibus*.

(1) *Omnis qui se dubitantem intelligit, verum intelligit, et de hac re quam intelligit, certus est.—Non enim Academicorum argumentum formido dicentium: Quid si falleris? Si enim fallor, sum, nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor.—Si dubitat, cogitat: si dubitat; scit se nescire.*

Hay que desistir, por consiguiente, del empeño de buscar antecedentes del criticismo y del escepticismo, desde Sexto Empírico hasta la época del Renacimiento. A lo sumo podrían encontrarse en algún libro árabe, como el *Tehafot* ó *Destrucción de la Filosofía*, compuesto por el persa Algazel ó Algazali, que, sin saber de Enesidemo ni siquiera la existencia, coincidió con él en la crítica de la noción de causalidad, si bien con argumentos que, más que los de Enesidemo, recuerdan los de David Hume (1). Pero el escepticismo de Algazel, que llega hasta declarar imposible toda demostración, no es mas que un tránsito á cierto misticismo ó iluminismo fanático, que nada tiene de común con la filosofía crítica. Otro tanto ha de decirse de los juicios, á veces extraordinariamente duros, que sobre la filosofía griega, y aun sobre toda ciencia natural y no revelada, contienen los libros de algunos piadosos rabinos, especialmente el *Kuzari* de nuestro admirable y glorioso poeta toledano Judá Leví. Tales extremosidades nacen de un exceso de piedad y de celo religioso, y recuerdan algunos pasajes de Bonald, Lamennais, Donoso y otros famosos escritores tradicionalistas de la primera mitad de nuestro siglo.

El verdadero escepticismo no podía volver á levantar la cabeza sino en un período de transición y de crisis filosófica, como lo fué el del Renacimiento, época la más brillante, animada y pintoresca del mundo moderno. Pudo aquella edad realizar totalmente su ideal de perfección y hermosura, y lograr su definitiva fórmula estética, superior en algunos casos á la de la antigüedad, y rival de lo antiguo otras veces, en las obras de artistas tales como Rafael, Leonardo de Vinci, Miguel Ángel y el Tiziano, como el Ariosto, Shakespeare y Cervantes, como Fr. Luis de León y Spencer; pero en filosofía no alcanzó tanta fortuna, no por culpa de aquella vigorosa generación, capaz de encontrar nuevos mundos, sino por culpa de los tiempos, que todavía no estaban maduros para una nueva y completa determinación especulativa, como tampoco lo estaban para una nueva síntesis científica. Fueron, en general, los filósofos del

(1) Vid. Schmoelders: *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes*, 1842.

Renacimiento, especialmente los italianos y los españoles, en fecundidad de invención, en el arranque genial, en la intuición luminosa y prestísima, en lo vasto y explanado de los horizontes que recorrieron, en el calor y efervescencia continua de espíritu que en ellos provocaba el fermento de la contradicción y de la lucha, superiores sin disputa á la mayor parte de los pensadores del siglo XVII, en especial á la pobre, pero muy reglamentada escuela cartesiana, que fué la verdaderamente dominadora, á pesar del ejemplo de los dos grandes metafísicos, Espinosa y Leibniz, los cuales mucho conservaron todavía del aliento bizarro y de la intemperante especulación propia de la edad anterior. Pero la ventaja que el siglo XVI, filosóficamente considerado, lleva al XVII en fertilidad de ideas y en abundancia de conceptos renovadores, se convierte en desventaja cuando se le mira bajo el aspecto de la continuidad y disciplina, tan convenientes en todo trabajo humano, tan necesarias para llevar á buen punto la elaboración, y, sobre todo, la transmisión de la ciencia. Más que movimiento ordenado y dialéctico, semeja el movimiento de la filosofía del siglo XVI una insurrección formidable, en que, mezclándose abigarradamente los varios colores de las banderas, producen á un tiempo halago en los ojos y cierta confusión en el espíritu.

Por eso la historia de la filosofía del Renacimiento no está escrita aún, y tardará en estarlo, por ser tantos, tan varios y tan dispersos sus materiales, tan excéntricas y tan individuales las direcciones, tan complejos los sincretismos. El entendimiento humano, aunque abrumado por la ingente carga de la tradición antigua, parecia haber vuelto á aquel período de espontaneidad en que floreció la especulación presocrática. Junto al idealismo de Elea renacían la física jónica ó los números de Pitágoras; enfrente de las explicaciones místicas y teosóficas del mundo, se ensayaba la explicación naturalista. Roto el cetro de la autoridad y triunfante la crítica de los humanistas, aplicada á la interpretación de los textos, unos seguían al Platón del *Parménides*, otros al Platón del *Timeo*, otros al Platón de los Alejandrinos, cuáles al Aristóteles de Averroes, cuáles al Aristóteles de Alejandro de Afrodisia. A deshora se levantaban del sepulcro los átomos de Leucipo y de Demócrito, la moral de Zenón

y de Crisipo, las teorías astronómicas de Arquitas y de Philolao. Del choque y conflicto de tanta variedad de opiniones, avivado por las luchas religiosas de la Reforma, debía nacer en algunos espíritus el cansancio, la desconfianza y, finalmente, la duda, que solía manifestarse en paradojas más ó menos impertinentes contra el valor y utilidad de la ciencia; así como en otros espíritus más reflexivos, graves y severos, tenía que engendrarse, no esta manera superficial de escepticismo, sino una verdadera tendencia crítica que, empezando por llamar á juicio la ciencia actual, é interrogarla sobre sus títulos de suficiencia, había de acabar lógicamente por hacer el proceso del entendimiento mismo, procurando descubrir en él los gérmenes de la metafísica futura. A la primera tendencia superficial y empírica, responde, entre otros, el libro famoso de Henrico Cornelio Agripa, *De incertitudine et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia Verbi Dei declamatio*, compuesto, según parece, en 1526, é impreso en 1530. A los que juzgan de los libros por sus títulos, les ha bastado el de este famoso volumen para dar á Agripa un puesto muy señalado entre los escépticos del Renacimiento. Pero á los ojos de quien estudia más atentamente esta singular compilación, que sólo en el método recuerda algo la de Sexto Empírico, no aparece Agripa como verdadero filósofo, sino como un impostor y charlatán de filosofía, como un aventurero científico sin pudor y sin conciencia; tal, en suma, como nos le muestran todos los actos de su novelesca vida, explotando la rica vena de la credulidad de los poderosos con el cebo de las ciencias ocultas, y gustando de titularse á boca llena profesor de *magia natural*, de *magia celestial* y de *magia ceremonial*. Es posible, y aun verisímil, que Agripa se riera de sí mismo y de los demás cuando llamaba á la teurgia «*haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctiorque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio*»; pero aunque el escepticismo y la superstición se den á veces la mano harto más de lo que pudiera imaginarse, yo me inclino á creer que Agripa, en el fondo de su pensamiento, tenía mucho más de supersticioso que de escéptico. Se puede descartar la parte de histrionismo, que fué grandísima en todos los actos de su vida, no menos que en la de Paracelso; pero para mí el Agripa legítimo es

el autor de los libros *De occulta philosophia*, el comentador de Hermes Trismegisto, el cabalista, el alquimista, el pseudo-luliano, el autor del tratado *De Geomantia*, el que se daba á sí propio los pomposos títulos de *segundo Fausto*, *fuente de la nigromancia*, *quiromántico*, *astrólogo* y *mago*, y que parece haber sido jefe de una sociedad secreta esparcida por varias partes de Europa, y dedicada á perseguir las quimeras de la panacea y de la piedra filosofal. El ejercicio de las ciencias misteriosas y de las artes imaginarias no excluye cierta ironía trascendental, y aun es muy compatible con el menosprecio de la ciencia positiva; pero si puede ser escuela de libertinaje científico, nunca ha podido dar al espíritu la libertad racional, la emancipación viril que el problema crítico exige. Y en verdad que Agripa no llegó ni á sospecharle; no hay en su libro una sola página en que le presienta. Parece que los mismos escépticos de la antigüedad no le eran familiares, puesto que, á pesar de los formidables argumentos de Carneades y de Enesidemo, ni siquiera se le ocurre poner en tela de juicio que las cosas sean tales como se nos aparecen. Lo que hace Agripa es declamar sin freno, más que contra las ciencias mismas, contra el vicioso método de enseñarlas, y más especialmente contra la Escolástica, contra la Iglesia y contra los frailes, manifestando extraordinaria inclinación á las doctrinas que comenzaban á divulgar los luteranos. Quizá esta fuera la principal, si bien oculta, intención de su libro, siendo la paradoja extravagante y ruidosa el medio que adoptó para hacerse leer, y para que, á la sombra de ella, pasasen sin grave censura las insinuaciones heréticas que cautelosamente iba sembrando por todo el discurso de la obra. ¿Quién iba á tomar por lo serio un libro de filosofía que terminaba haciendo pomposamente el elogio del asno, y recordando entre sus títulos de gloria que el fundador de la escuela de Alejandría, Ammonio Sacas, había tenido un asno entre sus oyentes? Pero todas estas bufonadas no estaban allí puestas sino para encubrir el verdadero propósito del libro, que no es, como vulgarmente se ha creído, un ataque contra la razón ni contra el principio de certidumbre, sino una sátira antiteológica y antimonacal, análoga á las *Epistolae obscurorum virorum*, á los diálogos de

Ulrico de Hutten, y aun á los *Coloquios* y al *Elogio de la locura*, de Erasmo (1).

Los pensadores del siglo XVI que formal y científicamente representan la dirección crítica, son principalmente tres españoles: Juan Luis Vives, Francisco Sánchez y Pedro de Valencia. El primero y el último son propiamente filósofos críticos y *académicos*, descendientes de Arcesilao y precursores de Kant. El segundo da un paso más. Escéptico en cuanto á la ciencia de su tiempo, inicia, como los discípulos de Enesidemo, una dirección positivista y neokantiana.

Sería vano y temerario empeño querer encerrar en el breve marco de este discurso la gigantesca figura del gran polígrafo de Valencia. Dos ó tres nombres hay que compiten con el suyo en la historia dc la ciencia española: no hay ninguno que le supere. Es el gran pedagogo del Renacimiento, el escritor más completo y enciclopédico de aquella época portentosa, el reformador de los métodos, el instaurador de las disciplinas. Él dió el último y definitivo asalto á la barbarie en su propio alcázar de la Sorbona: en él comienza la escuela moderna. El restableció el alto concepto de la enciclopedia filosófica, perdido y casi olvidado entre las cavilaciones sofísticas del nominalismo decadente. Él reconcilió la elegancia de las letras humanas con la gravedad del pensamiento filosófico. En una época abierta á todo género de temeridades, profesó y practicó constantemente el gran principio de la sobriedad y parsimonia científica, el *ars nesciendi*. Su admirable estilo filosófico, bruñido, castamente adornado, varonil y recio unas veces, otras suave y persuasivo, libre de empalagosas amplificaciones, suelto en su andar y en su estructura (muy al revés de la enfadosa afectación de los ciceronianos de Italia) fué espejo diáfano de aquel pensamiento suyo tan poderoso en su moderación, tan equilibrado en sus mayores audacias, tan luminoso é insinuante. Rodeado de eruditos que filosofaban sin gran-

(1) Hay dos recientes y muy copiosas y esmeradas biografías de Cornelio Agripa, la de H. Morley, *The life of H. C. Agrippa von Nettesheim* (Londres, 1856, 2 vols.), y la de A. Prost, con el título un poco ambicioso de *Les Sciences et les Arts occultes au XVIe siècle; Corneille Agrippa, sa vie et ses oeuvres* (París, Champion, 1881-82).

de originalidad y confundían sus reminiscencias clásicas con cierto vago espíritu de innovación, creyéndose emancipados con sustituir la autoridad de Plotino á la de Aristóteles, invocó el testimonio de la razón y no el de los antiguos, y formuló por primera vez los cánones de la ciencia experimental (1). Precursor de Bacon se le ha llamado,

(1) *Nos tamen interea aum hanc vitam degimus, sive quis eam peregrinationem sive exilium nominet, quaedam annotavimus huic itineri conducentia: earum causas inquirere et utile est in praesens, et quia utile est in praesens, et quia nobis utile, ideo se hoc nobis natura magis indulgentem praebet quae paratiora semper tribuit quae prosunt. Ex singulis enim aut quae viderunt oculi, vel audierunt aures, et alii sensus in sua quisque functione cognoverunt, mens nostra praecepta efficit universalia, postquam illa inter se contulisset, nec quicquam simile observaret in contrarium: incerta quidem haec saepe, nam res et temporibus mutantur et locis, et falsa deprehenduntur quae erant inter eruditos longo tempore receptissima, sed qualiacumque e re hominum fuit consignari et tradi per manus, nam satius est rara negligi quam non annotari et tradi frequentia: multi in unum contulerunt quisque sua, et simul praesentes, ne in colligendo falleremur, ne fieret universalis non ex uno aut altero experimento, et quia tempus res mutabat, vetustatem consuluimus, cui prospexerunt maiores prodendis iis quae ipsi usu suo observassent: tum ne locorum variis naturis falleremur, quod operis quoque loco natura exerceret et quasi miraculum ostenderet, sumus scrutati.* (*De Prima Phitlosophia, sive de intimo naturae opificio*, lib. I, tomo III de la edición de Valencia, pág. 192.)

El mismo sentido *baconiano* predomina en muchos pasajes de la grande obra *De Causis Corruptarum Artium*, hasta decir que los agricultores y los artesanos conocen la naturaleza mejor que los filósofos escolásticos: «*Sunt enim earum rerum inexperti prorsus, et hujus naturae, quam melius agricolae et fabri norunt quam ipsi tanti philosophi, qui naturae huic, quam ignorarent, irati, aliam sibi confixerunt, nempe subtilitatum nugas de iis rebus quas Deus nunquam condidisset, nempe «formalitates, hecceitates, realitates, relationes, Platonis idaeas», et monstra, quae nec illi quidem capiant ipsi qui pepererunt, quae quando aliud non possunt, certe dignitate cohonestant nominis, metaphysicam, appellantes, et si quis ingenium habet naturae hujus imperitum aut ab eo abhorrens, ad commenta, ad somnia quaedam insanissima propensum, hunc dicunt habere ingenium metaphysicum, ut de Scoto, in quo fortassi a callidis et acutis hominibus antiquitate nominis deludimur ut ingenium esse metaphysicum sentiant, quasi extra hanc naturam, in alia quadam nova et inusitata.*» (*De Causis*, lib. V, cap. II, tomo VI, página 190.)

Unde nata est incredibilis in hominum pectoribus socordia atque inertia, quae latissime diffusa, pro dulcissimo habuit alienis oculis omnia intueri, aliena fide omnia credere, nihil ipsum quaerere, nihil scrutari (pág. 188).

y lo es sin ninguna duda, así en lo que toca á la reforma de los métodos, como en la importancia que concedió al de inducción: «*animadverso, quantum possit naturae artificio, et ad experimenta adjuncto pro norma*». Pero lo es sin el exclusivo de Bacón, sin odio ni desdén hacia la Metafísica, y con tanto amor y respeto á la observación interna como á la externa. Por eso ha dicho con razón Lange, en su eruditísima *Historia del Materialismo* (1), que Luis Vives, «el mayor reformador de la filosofía de su época», debe ser mirado á un tiempo como precursor de Bacón y como precursor de Descartes, puesto que si por un lado, en lo tocante al estudio de las ciencias físicas, aconseja á los verdaderos discípulos de Aristóteles que salgan de entre el polvo de los libros y consulten á la naturaleza en sí misma como hacían los antiguos, sin fiarse de una tradición ciega ni de hipótesis sutiles, sino estudiándola directamente por vía de experimentación; encarece también con no menos brío y con estricta lógica harto olvidada por los puros experimentalistas, la aplicación del mismo método de observación y de experiencia á los fenómenos del mundo interno: *Consideratio autem mentis opes scrutatur et mentem quasi in se ipsam reflecti ut recognoscat quid contineat, quale, quantumque sit.*

Esta dualidad de tendencias, psicológica la una y empírica la otra, ó (para llamarlas con sus nombres posteriores), cartesiana y baconiana, que en la filosofía de Luis Vives advirtió Lange, y cuantos han llegado á conocerla, ha introducido cierta confusión en los juicios formulados acerca de su doctrina é influencia filosófica, contribuyendo á aumentarla ciertas frases de sabor aparentemente platónico, y otras evidentemente escépticas. La clave de todo ello sólo puede encontrarse en la teoría del conocimiento que el filósofo valenciano profesaba, y á la cual vienen á parar como á su centro lo mismo su doctrina de la experimentación, que sus ideas acerca de la «*tacita cognitio*» ó «*experientia cujuslibet intra se ipsum*». Ahora bien: leídas, concordadas y meditadas sus obras filosóficas, creo haber llegado á una conclusión clara y decisiva en este punto. Luis Vives admite y recomienda la observación externa y la observación

(1) Tomo I, pág. 211.

interna, mas en todo lo que se levante sobre los límites de la observación es un *probabilista* semejante á Arcesilao y á Carneades, ó digámoslo más claro, es un kantiano en profecía. Pero aunque todas las tendencias de su espíritu le lleven á conclusiones análogas á las de la *Crítica de la Razón Pura*, otros impulsos no menos enérgicos en aquel espíritu tan bien equilibrado y tan enemigo de toda exageración: su fe religiosa, que era no sólo acendrada, sino ardentísima, y su respeto á las creencias universales del género humano, le hacen salvar el abismo crítico mediante una teoría de la conciencia, análoga á la profesada por la escuela escocesa. En suma, Luis Vives es un kantiano mitigado, una especie de William Hamilton, el filósofo más parecido á él entre todos los modernos.

Facilísima es la prueba de estas proposiciones que en España parecen tan inauditas, pero que yo ciertamente no tengo el mérito de haber inventado, puesto que algo y aun mucho de ellas ya ha corrido por Alemania en tesis doctorales. Veamos, pues, cómo entiende Luis Vives la que él llama (1) *veritatis examinandae facultas*, á la cual consulta anheloso para ver si sus oráculos pueden disipar la densa obscuridad que nuestro entendimiento comunica á las cosas mismas (*obscuritatem hanc a nobis in res ipsas traducimus*). Para esto, Luis Vives, partiendo de una clasificación de las funciones del alma ideada por Juan Philopono, pero dando á los términos un valor distinto de que les asignaba aquel antiguo comentador de Aristóteles, establece una distinción esencialmente kantiana entre el entendimiento que llama *mens*, y la Razón Pura que designa con el nombre de *dianoia* ó *cogitatio*. El oficio de esta facultad superior es raciocinar ó especular sobre los datos que le suministran el entendimiento y los sentidos. ¿Y cómo es posible el ejercicio de la Razón? Mediante ciertas formas sintéticas ó *a priori*, que Luis Vives llama *naturales informationes in omnium animis impressas, insculptasque notiones* (2). Estas *informationes naturales* no son ideas platónicas innatas, como algunos han creído, sin hacerse cargo de que era imposible que las admitiese quien profesaba, como Luis Vives, una teoría esen-

(1) En el libro *De Disputatione.*

(2) *De Disputatione, liber unus.*

cialmente sensualista sobre el origen de las ideas (1). Las *informationes naturales* en la doctrina vivista (y bien claro lo determina el maestro en su libro *De Instrumento Probabilitatis*), no son ideas, sino formas de pensar, meras *anticipaciones ó catalepses*, que no están en acto, sino en potencia, y que, por tanto, no son conocimientos, sino semillas de conocimiento (2).

Es distinción esencial en la crítica kantiana la del elemento *material* y el elemento *formal* del conocimiento. Pues bien: Luis Vives establece la misma distinción en su libro *De explanatione cujusque essentiae*, y casi con los mismos nombres. El conocimiento resulta de una *effectio* ó *forma* que el espíritu aplica como *fermentum massae* á la *materia* de sus representaciones (3). Y para que la semejanza sea más completa, Vives compara estas formas de pensar con las cápsulas ó con las redomas en que un farmacópola va encerrando sus medicamentos.

Pero el símil no es del todo exacto, puesto que el espíritu humano sólo puede responder del continente y no del contenido, no de lo material, sino de lo formal. Es consecuencia que Luis Vives no rechaza, antes enseña que el modo del conocimiento depende de nuestras facultades, no de las cosas *(modus cognitionis lucisque in assequenda veritate, nostrarum est mentium, non rerum)* (4), y con más claridad en otro pasaje (5), que por su singular importancia me habéis de permitir que os presente traducido á la letra, pues indica, entre otras cosas, que ya nuestro filósofo recelaba que su

(1) *Prima ergo cognitio est illa sensuum simplicissima, hinc reliquae nascuntur omnes, aliae ex aliis, et crescunt, augenturque.*

(2) *Mens humana... naturalem quandam habet cognationem atque amicitiam cum veris illis primis et tanquam seminibus unde reliqua vera nascuntur, quae «anticipationes» atque «informationes» nominantur, a Graecis «catalepses».*

(3) *Ex hac materia per universa diffusa sumit semper natura velut ex silva et addit suum artificium, quasi massae fermentum, nam fermentum illud est pro «effectione» aut «forma». Quemadmodum pharmacopolae et unguentarii dispositas domi habent capsulas et narthecia, ita natura omnia in suas velut pixides distribuit, et cuique adscripsit nomen, illis quae continerentur commune. (De explanatione cujusque essentiae.)*

(4) *De anima et vita*, lib. II, cap. IX.

(5) *De Prima Philosophia.*

doctrina pudiera ser confundida con el escepticismo de los antiguos sofistas y procuró prevenir la confusión: «Cuando decimos que una cosa es ó no es, que es de esta manera ó de la otra, que tiene tales ó cuales propiedades, juzgamos según la sentencia y parecer de nuestro ánimo, *no según las cosas mismas*, *porque nuestro entendimiento es para nosotros la única medida de las cosas;* cuando decimos que son buenas ó malas, útiles ó inútiles, *no las juzgamos según son en sí*, *sino según se nos muestran ó aparecen*, aunque á veces el testimonio de los sentidos resulte contrario al de la razón. *Juzgamos*, *pues*, *de las cosas*, *no según su propia naturaleza*, *sino según nuestra representación y juicio*; pero no por eso convenimos con la sentencia de Protágoras Abderita, que afirmaba que las cosas eran tales como á cada uno le parecían (1), *puesto que sería grave contradicción que quisiéramos trasladar á nuestro propio juicio la verdad que no afirmamos de las cosas mismas.*»

Obsérvese que Luis Vives rechaza la tesis de Protágoras, no como escéptica, sino, al revés, como dogmática, por afirmar temerariamente que á cada fenómeno de sensación responde un *noumeno* de valor puramente individual, es cierto, pero que para el sujeto se convierte en norma de verdad absoluta. Esta anarquía y atomismo del mundo intelectual, que en Protágoras nacía de no haberse deslindado aún el concepto de lo subjetivo, pugna con el principio mismo de la filosofía crítica, que versa exclusivamente sobre la fa-

(1) *Ergo nos quae dicimus esse aut non esse haec aut illa*, *talia non talia*, *ex sententia animi nostri censemus*, *non ex rebus ipsis*, *illae enim non sunt nobis sui mensura sed mens nostra: nam quum dicimus bona*, *mala*, *utilia*, *inutilia*, *non re dicimus sed nobis*, *et sensus interdum adeo sequimur duces ut quomodo illis videantur*, *ita etiam pronuntiemus vulgo*, *quamlibet mens contrarium statuat*, *quocirca censendae sunt nobis res non sua ipsarum nota*, *sed nostra aestimatione ac judicio*, *nec protinus sententiae accedimus Protagorae Abderitae*, *qui talia esse dicebat qualia a quoque judicarentur*, *de quo a Platone et Aristotele juste reprehenditur*, *neque enim qui dicimus ex judicio nos nostro de rebus statuere*, *iidem et veritatem rerum ad nostrum judicium detorquemus*: *nos ergo cognitionem seu judicium habemus sensum*, *phantasiae*, *mentis*. (*De prima Philosophia*, lib. I.) En otra parte del mismo tratado leemos: *Qui in obscuris versantur locis, non quid sit res audent dicere et affirmare*, *sed quid ipsis videantur; utilis est haec annotatio ad cognoscendi exercitationem.*

cultad de conocer, nunca sobre su objeto. Kant dice, en términos casi idénticos á los de Vives, que no tenemos ningún derecho de imponer nuestros conceptos a la naturaleza.

Hay también en Luis Vives una distinción semejante á la del *fenómeno* y del *noumeno.* Al primero le denomina *sensile*, al segundo, *sensatum.* Otras veces le llama *quiddam intimum*; ó bien *vis intus latens.* Le concibe como una fuerza que se manifiesta por acciones ú operaciones, como algo íntimo que es preciso suponer que reside *in penetralibus cujusque rei* (1), pero del cual no nos responde ni la intuición empírica *(sensus nostri hebetes)*, ni el entendimiento *(mens)*, ni la razón pura *(dianoia).* Quizá sea lo que llaman *esencia*, nombre que, según Luis Vives, no expresa otra cosa que el término del progreso de las cosas, ora se verifique en la naturaleza, ora en nuestro espíritu *(sive naturae, sive nostrum)* (2). Un paso más, y de ese kantismo en potencia saldría, por evolución natural, una especie de idealismo hegeliano. Porque Luis Vives, lo que viene a decir en suma es: ¿Quién sabe si el proceso de las cosas no será mas que el proceso de los conceptos de nuestro entendimiento? ¿Y cómo esquivar esta consecuencia cuando tanto se insiste en la doctrina de que no hay más medida de las cosas que el ánimo que las mide? *Omnis porro mensura rei non est sed metientis animi.*

A la luz de estos principios se comprende perfectamente la excepcional importancia que tienen en la filosofía de Luis Vives la teoría de la causa y la de la probabilidad. Fué, según creemos, el primero que en la filosofía moderna resucitó estas cuestiones, olvidadas desde la antigüedad, y que en los tiempos actuales conmueven, más que ningunas otras, el edificio de la metafísica tradicional. Luis Vives no era escéptico, como Enesidemo, pero sí *probabilista*, como

(1) *Id quoa sensili est tectum et quasi convestitum, quod appellemus sane sensatum, tum quiddam intimum esse necesse est quoa nec oculis nec ulli sensui est pervium a quo manant actiones et opera... Neque enim vim aut facultatem aut potentiam ipsam cernimus, nec sensu ullo usurpamus, quae in penetralibus sita est cujusque rei quo non penetrant sensus nostri hebetes. (De Prima Philosophia*, libro I.)

(2) *Quaecumque res semel est ad terminum illum essentiae sive naturae, sive nostrum, est illud quod, quod nanciscitur ex essentia nomen.*

Arcesilao. No negó el carácter necesario de la relación causal; pero la analizó de un modo que recuerda las sutiles disecciones de los lógicos ingleses, quienes por boca de Hamilton no han dejado de tributarle el merecido homenaje. Distinguió entre causas ciertas y causas inciertas (1), y dijo en términos expresos que sólo por la experiencia de los sentidos llegábamos al conocimiento de las causas (2). Por donde se ve que el pensamiento de Luis Vives, en aquellas horas en que más se parece al pensamiento de Bacón, no habría retrocedido ni siquiera ante las últimas consecuencias de la lógica inductiva, tal como Stuart Mill la presenta.

El estudio de la *probabilidad* fué una de las grandes novedades de Luis Vives en Lógica, como Barthélemy Saint-Hilaire reconoce. Su sentido de la probabilidad era el de los antiguos académicos, combinado con la teoría de la *epagoge* ó inducción socrática, que él amplió hasta convertirla en la inducción moderna. De esos procedimientos modestos y desdeñados; de las verisimilitudes, conjeturas é hipótesis; de aquellos razonamientos que, sin aspirar á la certeza ni á la evidencia, se contentan con ser más verisímiles que los argumentos contrarios (3), esperaba el filósofo valenciano el futuro progreso de las ciencias, mucho más que de la esgrima escolástica ni del ejercicio de la disputa. La *disputatio* que él recomendaba, y sobre la cual compuso un tratado entero, es aquella *tacita et vera cujusque secum disputatio*, el soliloquio callado y sincero, en el cual la verdad suele dejarse oir mucho más claramente que en el conflicto externo, en que el ánimo, perturbado por contrarios afectos, difícilmente presta atención desinteresada á las realidades que van pasando ante sus ojos (4). «Todas las ciencias se inventa-

(1) Véase el libro II *De Prima Philosophia.*

(2) *Nos vero quoniam experimentis sensuum omnia collegimus, experimenta vero sunt effectus et actiones, fit ut sic ad causas pervenerimus. (De Prima Philosophia*, lib. II.)

(3) *Probabile est quod cuique videtur ita esse, non certa et evidenti ratione sed verosimiliore quam sit contraria. Inductio socratica argumentatio est conformis naturae: quum in aliis ita sit quae sunt similia, ita debere esse in hoc.* (*De Disputatione, liber unus.*)

(4) *Tacita et vera cujusque secum disputatio, nam in commissa illa et comparata quae est duorum, non perinde potest verum cerni ac excudi, ut in illa interio-*

ron por medio de la *epagoge* ó *inducción* (dice en otra parte), y sus leyes se formularon aplicando *el artificio de la mente* (las anticipaciones ó *catalepses)* á los experimentos singulares que nos mostraban los sentidos (1), ó á los resultados experimentales de nuestra propia conciencia.»

¿Cómo, después de tales afirmaciones, capitales todas dentro del criticismo subjetivo y fenomenalista, pudo hacer Luis Vives tales concesiones á la metafísica tradicional, al dogmatismo aristotélico, no ya sólo en sus libros de moral y de teodicea, sino aun en los mismos *De Prima Philosophia*, donde tanto abundan las adivinaciones kantianas? No por otro impulso que el que movió á Kant á construir la *Crítica de la Razón Práctica*, después de la *Crítica de la Razón Pura*. Luis Vives había formulado la misma distinción en su tratado *De Anima et Vita*, separando la *ratio speculativa*, cuyo fin es la verdad, de la *ratio practica*, cuyo fin es el bien. La primera termina en sí misma; la segunda pasa y trasciende á la voluntad. Y la *ratio speculativa* tampoco es simple, sino doble: hay una *ratio speculativa inferior* que se ejercita sobre los datos aportados por los sentidos y elaborados por la fantasía y el juicio; y hay otra *ratio superior*, que es la verdadera razón pura, la única que es capaz de las intuiciones trascendentales (*altiores seu magis abditas)* (2). Tanto la *razón práctica* como la *razón especulativa inferior* (que equivale al *entendimiento* más bien que al *juicio* en la doctrina kantiana), y sobre todo la *razón especulativa superior*, contienen, según el gran filósofo valenciano, *cánones* ó *fórmulas* anticipadas y

re, conflictu enim externo mentis acies turbatur, vel affectionibus suscitatis vel attentione ad ea quae sunt foris..... Melius fit per res quae omnia liquidius ante te oculos statuunt ac apertius. (De Disputatione, liber unus.)

(1) *Tum artes omnes sic inventae, ex singularibus experimentis quae sensus ostenderunt, collecta artis regula, mentis artificio, etsi non raro etiam illa ad solum animum pertineant.* (*De Censura Veri in Enuntiatione, liber secundus.*)

(2) *Unde duplex existit discursus, «ratio speculativa» cujus finis est veritas, et «ratio practica» cujus finis est bonum: prior sistit, altera transit ad voluntatem. Et speculatrix non est simplex, nam est vel in veritatibus quae sensu aut phantasia aut ex iis collectis rationibus licet consequi, quae vocatur inferior, vel in iis quae sunt altiora seu magis abdita, quæ superior. (De Anima et Vita,* libro II, cap. IV.)

previas, sin las cuales no es posible el *specimen* de ninguna ciencia (1).

Pero, además de su reconocimiento de los fueros de la razón práctica, hay otra doctrina suya que salva á Luis Vives del escepticismo y da al conjunto de su filosofía un sello más escocés que kantiano. Me refiero á su teoría del *juicio natural* y espontáneo, á su fe inquebrantable en el testimonio inmediato de conciencia, que es para los discípulos de Hamilton la forma fundamental, la condición genérica de todos los modos de nuestra actividad mental, en suma, la condición universal de su existencia. Luis Vives no emplea los términos *conciencia* ni *conocimiento inmediato*, que no eran de la lengua filosófica de su tiempo, pero describe largamente el *juicio natural* y afirma su carácter infalible, base de toda certidumbre. Y para que todavía parezca mayor su semejanza con los últimos filósofos de la escuela de Edimburgo, observemos que pone en el número de los *juicios naturales* (no de las ideas innatas, que jamás admitió) el de la existencia del Ente Absoluto, principio de toda realidad. El acto de conciencia es original, necesario: no se le puede invalidar sin contradicción. Esos juicios primitivos y espontáneos que Hamilton llama *conocimientos de primera mano*, *hechos*, *creencias*, *sentimientos fundamentales*, son para él, como para Vives, elementos esenciales de nuestra constitución mental: «suponerlos falsos valdría tanto como suponer que hemos sido creados capaces de inteligencia para que el error nos arrastrase siempre; que Dios es un engañador, y el fondo de nuestra naturaleza una monstruosa

(1) *Anticipationes et informationes quas non didicimus a magistris vel usu, sed hausimus et accepimus a natura..... Verum non habet mens nostra ante corpus eruditionem, sed quum conderetur, accepit propensiones ad vera potius quam ad falsa, et ex propensione ac congruentia, «canones» sive «formulas», quas si disciplinarum omnium semina libeat nuncupare, nihil equidem repugno, nam quemadmodum in ipsa terra semina sunt a Deo indita stirpium omnium, quos ipsa ultro quidem proferat, solertia tamen diligentiaque hominum excoluntur, redduntur que ad usum aptiora, sic in mente uniuscujusque semina sunt, initia, origines artium, prudentiae, scientiarum omnium, quo fit ut ad omnia nascamur idonei, nec ulla est ars aut disciplina cujus non specimen aliquod mens nostra possit edere, rude quidem et malignum, sed aliquid tamen.* (Ib.)

mentira» (1). Hay aquí, á lo menos en apariencia, un círculo vicioso indicado ya por Stuart Mill en su controversia con Hamilton, puesto que si el valor del testimonio de conciencia depende de la veracidad del Creador, la afirmación de la existencia de éste no puede depender del testimonio de conciencia. Pero aquí no se trata de discutir los puntos débiles del psicologismo escocés, sino únicamente de mostrar su absoluta conformidad con las ideas de Luis Vives en este punto capitalísimo: coincidencia que en Hamilton, á lo menos, no puede ser fortuita, puesto que aquel hombre de inmensa lectura filosófica, y que conocía hasta los escolásticos más obscuros, hacía grandísimo aprecio de las obras de Luis Vives, á quien más de una vez cita en sus ensayos ó *Discussions* sobre la Lógica, llamándole *pensador tan profundo como olvidado*. Menos verisímil parece que le hubiera leído Kant, hombre más cuidadoso de su propio pensamiento que del ajeno; pero son tan notables y singulares algunas de las semejanzas aun en el tecnicismo, que tampoco nos atreveremos á negarlo, mucho más si se tiene en cuenta

(1) Vid. en las *Dissertations on Reid*, la primera, que versa sobre la filosofía del sentido común, y obsérvese la extraña analogía que presenta con el siguiente pasaje del libro I. *De Prima Philosophia: Et humana quidem judicia sunt quaedam naturalia, sunt alia sive «artificialia» sive «arbitraria», libeat appellare, sive etiam «consulta». Naturaliter dicuntur judicari quae ab omnibus eodem modo et semper, ut quae usurpantur a sensibus. item quæ a parte maxima, et ab iis quorum ingenium integrum est ac rectum, id est plane humanum non depravatum vel stupore vel educatione quadam ferina, non studiis ac persuasionibus infectum et detortum: artis, sive arbitrii, sive consilii sunt quae ab aliis aliter et alias censentur. Quod naturale est non potest esse ex falso, neque enim falsas de rebus opiniones humanis ingeniis Deus indidit, nec potest certius esse veri argumentum quam omnes naturaliter sic sentire, nam si magni alicujus et sapientissimi viri auctoritas jure habet momenti plurimum, quanto habebit majus auctoritas generis humani, et quidem a natura, verissimo ac certissimo duce? Vult Deus nos opus suum, veras de se ac rebus omnibus habere sententias.*

Y más adelante, *adparet ergo a natura esse nobis inditum Deum esse .... Tum quae sunt naturalia in iis apertissime se produnt quæ repentina consilium omne excludunt. (De Prima Philosophia, liber primus.)*

Acerca de Vives, el mejor trabajo que conozco es el de Lange, inserto en la *Encyclopaedie des gesammten Erziehungs und Unterrichtswesens*, tomo IX, páginas 737 á 814.

que las obras del filósofo español nunca han sido raras, sino muy difundidas por toda Europa, y que precisamente en los años inmediatos á la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, había vuelto á llamar sobre ellas la atención de los doctos una nueva y magnífica edición salida de las prensas de Monfort en Valencia (1).

Lo que no parece tan verisímil que hubiera llegado á manos del padre de la moderna filosofía crítica, dada la rareza de sus tres ediciones, es el libro del médico Francisco Sánchez, *De multum nobili et prima, universali scientia quod nihil scitur*, publicado por primera vez, que yo sepa, en 1581 (2), pero escrito en 1576, como del prólogo y de la dedicatoria á Diego de Castro se infiere. Del autor de este libro singularísimo pocas noticias tengo, fuera de las que ya consignó su primer biógrafo y discípulo, Ramón Delasse, al frente de la colección de las obras médicas y filosóficas de Sánchez, que se imprimieron juntas en Tolosa de Francia en 1636, noticias que luego, con poca variedad, reprodujeron Nicolás Antonio en su *Bibliotheca Hispana Nova*, Bayle en su famoso *Diccionario*, y Barbosa Machado en su *Biblioteca Lusitana*. Dícese, ignoramos con qué fundamento, que era de origen judío, y podemos afirmar que nació por los años de 1552; su patria fué, según unos, la ciudad de Túy, según otros, la de Braga ó algún pueblo de su archidiócesis, en tiempos en que distaba mucho de estar consumada la funesta excisión moral de la Península, y en que todavía el metropolitano Bracarense disputaba á Toledo y á Tarragona la primacía de las Españas. Por motivos que no se indican, pero que algo tendrían que ver con su condición de cristiano nuevo, el médico Antonio Sánchez, padre

(1) Tan evidente es la analogía entre algunos conceptos de nuestro filósofo y otros de la doctrina kantiana, que el mismo Kant pudo leer impresa una tesis de Schaumann (*De Ludovico Vive Dissertatio, Halae*, 1792), en que se hace notar esta analogía y se considera á Vives como precursor de Kant. Me ha sido imposible adquirir esta disertación, de la cual sólo tengo noticia por una referencia de Lange en su artículo ya citado. [Inserté la disertación de Schaumann en uno de los apéndices de mi libro sobre *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento*, Madrid, 1903. (A. B.)]

(2) No he visto esta primera edición, pero sé que existe en las bibliotecas de Tolosa y Montpellier.

de nuestro filósofo, hubo de trasladarse á Francia y establecerse en Burdeos, donde ejerció su profesión con mucho crédito y donde era grande el concurso de españoles y duraba aún la fama del insigne humanista valenciano Juan Gelida, llamado por Luis Vives *alter nostri temporis Aristoteles.* Comenzó Francisco Sánchez sus estudios en Francia y ios continuó en Italia, haciendo larga residencia en Roma. Pero el campo principal de sus triunfos fué la escuela médica de Montpellier en la cual se graduó de doctor en 1573, y después de haber sido ayudante del famoso médico Huchet, obtuvo en brillantes oposiciones, á los veinticuatro años de edad, una de las principales cátedras de aquel gimnasio, la cual desempeñó por espacio de once años. Las guerras civiles llamadas *de religión* y los tumultos del tiempo de la Liga le hicieron abandonar aquel quieto asilo de la ciencia, refugiándose en Tolosa, donde vivió el resto de sus días, ocupado en la práctica de la Medicina, que le granjeó estimación y honores. Murió en 1623, á los setenta años de edad (1).

(1) Un distinguido profesor del Mediodía de Francia, y buen amigo de España, Mr. Henry Pierre Cazac, que me honra preparando una traducción francesa de algunos de mis ensayos filosóficos, me ha comunicado, con fecha de 14 de Mayo, algunos detalles biográficos de gran novedad, relativos á la persona de Francisco Sánchez, y que rectifican ciertas fechas tenidas hasta ahora por seguras.

Consta en el libro de Astruc *Memoires pour servir à l'histoire de la Faculté de Médécine de Montpellier* (París, 1767, 4.°), que Francisco Sánchez, *español,* vino á estudiar Medicina á Montpellier, y se inscribió por primera vez en los registros de matrícula en 1573. Es imposible, por tanto, que en esa fecha se hubiese graduado de Doctor. Astruc añade que se graduó en años sucesivos; pero no dice una palabra de su profesorado, y en cambio advierte que Sánchez, terminada su carrera, pasó de Montpellier á Tolosa, en cuya Universidad obtuvo una regencia ó cargo de regente *dont il s'acquitta avec beaucoup d'honneur.*

La dedicatoria del *Carmen de Cometa* (1578) está datada de Tolosa, donde Sánchez enseñó Filosofía veinticinco años, y Medicina por espacio de doce.

Existe en la sala de Actos de la Universidad de Tolosa el retrato de Francisco Sánchez con la siguiente inscripción, que rectifica la fecha de su muerte admitida por todos los biógrafos, y que también admití yo en la primera edición de este discurso. La inscripción dice así: *Franciscus Sanchez Lusitanus, antecessor regius saluberrimae facultatis medicinae, in alma Universitate to-*

Sus hijos Dionisio y Guillermo Sánchez hicieron imprimir en 1636 la edición general de sus obras, que comprende gran número de tratados de Medicina, entre los cuales descuellan los tres libros *De Morbis internis*, los dos de *De Febribus et earum synptomatibus*, y la *Summa Anatomica* en cuatro libros, sin hacer mérito de muchos comentarios á Galeno y de una *Censura de las obras de Hipócrates* (1). Los libros de filosofía no son mas que cuatro y muy bre-

losona, profesor. Obiit anno MDCXXIII, aetatis suae LXX.—Quid? Liberalium artium cathedram prius occupaverat.

El *Quid?* es muy significativo como divisa escéptica, y ninguna otra tan apropiada para ponerse al pie de un retrato de nuestro filósofo. El cambio de 1623 por 1636 se explica fácilmente por un trastrueque de letras, que ha venido pasando de unos á otros escritores.

Sánchez dirigió por espacio de treinta años el hospital de Santiago *(Hôtel-Dieu St.-Jacques)* de Tolosa, según la *Biographie Toulousaine* (dos volúmenes 8.°, 1823).

Describiendo el retrato de Sánchez, conservado en Tolosa (donde también está el de Raimundo Sabunde), me dice el Sr. Cazac, que piensa reproducirle al frente de su versión francesa de este discurso: «*Tête longue avec une expression de finesse, qui ne exclut pas une certaine bonhomie*».

(1) *Opera Medica et Philosophica... Tolosae Tectosagum, apud Petrum Bosc.* 4.°, 1636. Contiene:

De Morbis internis, lib. III.

De Febribus et earum synptomatibus, lib. II.

De Venenatis omnibus cum signis et remediis.

De Purgatione, liber singularis.

De Phlebotomia.

De locis in Homine.

Observationes in Praxi.

De formulis praescribendi medicamenta, ad Tyrones.

Pharmacopeiae, lib. III.

De Theriaca.

Examen Opiatorum, Syruporum, Pilularumet Elec tuariorum solidorum libri IV,

In lib. Galeni de pulsibus, ad Tyrones Commentarii.

In ejusdem, librum «De differentiis morborum» Commentarii.

In ejusdem, lib. «De causis Morborum».

In ejusdem, «De differentiis synptomatum».

In «De Causis Synptomatum», lib. III. *Commentarii.*

Censura in Hippocratis Opera Omnia.

ves (1); tres de ellos comentarios ó más bien observaciones escépticas sobre algunos tratados aristotélicos como el *De divinatione per somnium* y la *Physiognomia* (este último tenido hoy por apócrifo). El cuarto y el más importante de todos es el *Quod nihil scitur*, obra que, á pesar de tener muy pocas páginas y estar escrita con rapidez, ligereza y gracia de estilo que ciertamente convidan á su lectura, ha sido hasta el presente mucho más citada que leída. El título paradójico que su autor la dió ha extraviado á la mayor parte de los críticos, induciéndoles á creer que se trataba de una declamación contra las ciencias, semejante á la de Cornelio Agripa. Nada más lejano de la mente de Sánchez que imitar el mal ejemplo de aquel charlatán filosófico. Sánchez, hombre de ciencia positiva, médico de los más famosos de su tiempo, matemático y astrónomo que no dudó medir sus fuerzas con el mismo Cristóbal Clavio, no iba á perder su tiempo en un vano ejercicio retórico: su escepticismo no podía ser mas que *propedéutico;* si atacaba la ciencia de su siglo, era para preparar los caminos á una concepción científica que él tenía por más racional y elevada. Es cierto que de su sistema no nos queda mas que la parte negativa ó destructiva, pero el autor anuncia constantemente que dará luego una parte positiva, y que el actual opúsculo sólo puede considerarse como introducción ó trabajo previo (2). Dondequiera anuncia su formal propósito de intentar la re-

Summa Anatomica, lib. IV.
De Longitudine et brevitate vitae liber.
In Lib. Aristotelis Physiognomicon Commentarius.
De divinatione post somnium, ad Aristotelem.
Quod nihil scitur liber.

De estos cuatro tratados filosóficos se hizo edición suelta en Rotterdam.

A estas obras de Francisco Sánchez hay que añadir un tratado *De Semine*, unas *Objectiones et Erotemata super Geometricas Euclidis demonstrationes ad Cristophorum Clavium*, y un libro en verso sobre el cometa que apareció en el año 1577.

(1) Consta que existieron otros tres, citados en el *Diccionario* de Moreri: *Método universal de las ciencias*, en castellano; *Examen Rerum*, *Tractatus de Anima*. Gran descubrimiento sería el de estos libros, que quizá existan aún en alguna biblioteca del Mediodía de Francia.

(2) *Parturimus propediem nonnulla alia*, *quibus hoc praevium esse oportet* (página 4). *Mihi namque in animo est firmam et facilem quantum possim scientiam*

construcción de la ciencia, basándola no en quimeras y ficciones, sino en la propia realidad de las cosas, huyendo de imposturas, sueños, delirios y prestidigitaciones filosóficas. Su empeño es no menor que lo fué luego el de Descartes: rehacer totalmente la síntesis científica, mostrando: 1.° Si es posible saber alguna cosa, y 2.° Cuál puede ser el método que nos lleve á esta ciencia segura y novísima.

Hay, pues, mucho que decir sobre el escepticismo de Sánchez, y para comprender su verdadera posición científica conviene oirle á él mismo, que la expone con toda sencillez y lisura en el prólogo de su tratado:

«Innato es en los hombres el deseo de saber, pero á pocos es concedida la ciencia. Y no ha sido en esta parte mi fortuna diversa de la del mayor número de los hombres. Desde mi primera edad fuí inclinado á la contemplación de la naturaleza y á inquirir menudamente sus secretos. Y aunque al principio mi espíritu, ávido de saber, solía contentarse con cualquier solución, no se pasó mucho tiempo sin que la saciedad me obligase á arrojar tan indigesto alimento. Comencé entonces á buscar algo que mi mente pudiese comprender con exactitud, y en cuyo conocimiento pudiese reposar, pero no encontré nada que llenase mis deseos. Revolví los libros de los antiguos, interrogué á los doctores presentes: unos me respondían una cosa; otros, otra; nadie me daba respuesta que verdaderamente me satisficiese. Confieso que algunos sistemas mostraban ciertas sombras y lejos de verdad, pero en ninguno encontré la verdad absoluta, el juicio recto y sincero sobre las cosas. *Entonces me encerré dentro de mí mismo y comencé á poner en duda todas las cosas como si nadie me hubiese enseñado nada, y empecé á examinarlas en sí mismas, que es la única manera de saber algo. Me remonté hasta los primeros principios, y cuanto más pensaba, más*

fundare: non vero chimoeris et fictionibus a rei veritate alienis, quaeque ad ostendendam solum scribentis ingenii subtilitatem, non ad docendas res comparatae sunt plenas... Hoc ego non scientiam voco, sed imposturam, somnium, simile his quae ab agryrtis et circulatoribus fiunt... Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur et quomodo, libello alio praeponemus: quo methodum sciendi quantum fragilitas humana patitur, exponemus (pág. 137).

dudaba; nunca pude adquirir conocimiento perfecto (1). Sentí tentaciones de desesperar, pero persistí; volví á acercarme á los Maestros y les pregunté por la verdad. ¿Y qué me contestaron? Cada uno de ellos se había construído una ciencia con sus propias imaginaciones ó con las ajenas; de ellas inferían consecuencias, y de estas consecuencias otras y otras, sin atender á las cosas mismas, de donde resulta un laberinto de palabras sin fundamento alguno de verdad, y en vez de una recta interpretación de los fenómenos naturales, se nos ofrece un tejido de fábulas y ficciones que ningún entendimiento sano puede recibir. ¿Quién ha de comprender entidades que no existen: los átomos de Demócrito, las ideas de Platón, los números de Pitágoras, los universales de Aristóteles, el intelecto agente? Con este cebo pescan á los ignorantes, prometiéndoles que les revelarán los recónditos misterios de la Naturaleza. Los infelices lo creen, vuelan á coger los libros de Aristóteles, los leen y releen, los aprenden de memoria, y es tenido por más docto el que mejor sabe recitar el texto aristotélico. Si les niegas algo de lo que allí se contiene, te llaman blasfemo; si arguyes en contra, te apellidan sofista. ¿Y qué le vas á hacer? Si quieren vivir eternamente engañados, que vivan en buen hora. No escribo para tales hombres, ni me importa que lean ó no lean mis escritos. No faltará entre ellos alguno que, leyéndolos y no entendiéndolos (porque el asno ¿qué sabe del son de la lira?) querrá herirme con venenoso diente. Pero le sucederá lo que á la culebra de la fábula de Esopo, que quiso morder la lima y sólo consiguió quebrarse los dientes. Yo me dirijo tan sólo á aquellos que están acostumbrados á no jurar en las palabras de ningún maestro y á examinar las cosas por sí propios, sin más criterio que los sentidos y la razón. Tú, quienquiera que seas, con tal que tengas la misma condición y temperamento que yo; tú, que tantas veces en el secreto de tu alma habrás dudado sobre la naturaleza de las cosas, ven ahora á dudar conmigo; ejercitemos juntos nuestras

(1) *Ad me proinde memetipsum retuli, omniaque in dubio revocans, ac si a quopiam nihil unquam dictum, res ipsas examinare caepi: qui verus est sciendi modus. Resolvebam usque ad extrema principia. Inde initium contemplationis faciens, quo magis cogito, magis dubito, nil perfecte complecti possum* (pág. 6).

facultades mentales; mi juicio será libre, pero no será irracional. Y ahora me preguntarás: ¿qué novedad puedes traernos después de tantos y tan ilustres sabios? ¿por ventura la verdad te estaba esperando á ti? No me ha esperado, ciertamente, pero tampoco antes les había esperado á ellos. Porque Aristóteles haya escrito, ¿me he de callar yo? ¿Por ventura Aristóteles llegó á apurar todo el poder de la naturaleza ó á abarcar todo el ámbito de los seres? No lo creeré, aunque me lo prediquen algunos modernos, doctísimos en verdad, pero exageradamente adictos al Estagirita hasta llamarle dictador de la ciencia. En la república de las letras, en el tribunal de la verdad, nadie juzga, nadie tiene imperio, sino la verdad misma. Yo tengo á Aristóteles por uno de los más agudos y sutiles escudriñadores de la naturaleza, y uno de los más admirables ingenios que ha producido la débil naturaleza humana, pero afirmo que ignoró muchas cosas, que en otras muchas anduvo vacilante, que enseñó no pocas con gran confusión, otras muy sucintamente, que otras las pasó en silencio ó no se atrevió á tocarlas. Hombre era lo mismo que nosotros, y muchas veces, contra su voluntad, tuvo que dar muestras de la flaqueza humana. Tal es nuestro juicio. Suceden tiempos á tiempos, y con los tiempos se mudan las opiniones de los hombres; cada cual de ellos cree haber encontrado la verdad, siendo así que de mil que opinan variamente, sólo uno puede estar en lo cierto. Séame, pues, lícito, lo mismo que á los demás, y con ellos ó sin ellos, hacer la misma indagación; quizá encontraré la verdad. Más facilmente cogen la presa muchos perros que uno solo. Y no te admire que después de tantos y tan ilustres varones venga yo á mover esta piedra, pues no será la primera vez que un ratoncillo rompió los lazos que sujetaban al león. Y no por eso te prometo la verdad, porque yo la ignoro lo mismo que todas las demás cosas; pero te prometo inquirirla en cuanto yo pueda, para ver si sacándola de las cavernas en que debe estar encerrada, puedes tú perseguirla en campo raso y abierto. Pero tampoco tengas muchas esperanzas de poder alcanzarla nunca, ni menos detenerla: conténtate, como yo, con perseguirla. Este es mi fin; éste es mi objeto; éste debe ser también el tuyo. Empezando, pues por los principios de las cosas, vamos á examinar los fundamentos que han puesto á su

doctrina los más graves filósofos. Pero no me detendré mucho en cuestiones particulares, porque quiero llegar pronto á exponer aquellas nociones filosóficas que sirven de fundamento á la Medicina, de la cual soy profesor. Si quisiera recorrer todo el vasto campo de la ciencia, la vida me resultaría muy corta. No esperéis tampoco de mí un estilo culto y adornado. ¡Ojalá pudiera yo escribir así! pero entretanto que me pusiera á escoger las palabras y á buscar giros elegantes, la verdad se me escaparía de entre las manos. Si buscas elocuencia, pídesela á Cicerón, que la tenía por oficio; yo, bastante bien habré escrito si escribo la verdad. Eso de bellas palabras quédese para los poetas, para los cortesanos, para los amantes, para las meretrices, para los rufianes, aduladores, parásitos y otras personas semejantes á éstas y que precian en mucho el bien hablar. Lo que á la ciencia le basta y lo único que en ciencia se requiere, es la propiedad de lenguaje. Tampoco me pidas muchas autoridades ni gran reverencia con los Maestros, porque esto más bien sería indicio de ánimo servil é indocto, que de un espíritu libre y amante de la verdad. Yo sólo tengo por guía á la naturaleza. La autoridad manda creer; la razón demuestra; aquélla es más á propósito para la fe, ésta para la Ciencia.»

El pasaje es ciertamente largo. Pero ¿no es verdad, señores Académicos, que no tiene desperdicio? ¿Habéis leído alguna página del siglo XVI escrita con mayor libertad filosófica que ésta? ¿No es verdad que en ella aparece retratado de cuerpo entero nuestro filósofo peninsular con todo el bizarro desenfado de su estilo, con toda la arrogancia retadora de su espíritu conquistador y aventurero, marcado tan hondamente con el sello de la raza? ¿No es cierto que al pasar por los labios de Sánchez el verbo de la emancipación filosófica proclamado por Vives, Gómez Pereira y Huarte, parece como que adquiere un sabor más acre, una nota más aguda, y nos suena como clarín estridente en medio de la algazara de la batalla? Ya comenzáis á vislumbrar por qué es escéptico Sánchez y en qué medida lo es. Él nos ha dado, sin ambajes ni rodeos, su profesión de duda filosófica. Y observadlo, señores: esas palabras con que Francisco Sánchez en 1576 nos declara que después de haber pasado por la filosofía de las escuelas, y por un período en que le invadió lo que

Kant llama *el tedio de pensar*, buscó una tabla á que asirse en el naufragio de todas las tesis dogmáticas, y se encerró dentro de su propia conciencia y empezó á dudar de todo, hasta de los primeros principios, son, punto por punto, las mismas con que Descartes había de encabezar en 1637 su *Discurso sobre el método*. Y ved, señores, cómo cada día resulta más evidente que el cartesianismo se formó en gran parte con despojos de la filosofía española: tomando de Sánchez la duda metódica y el replegarse en propia conciencia; tomando de Gómez Pereira el razonamiento inicial que con nombre de silogismo ó entimema no es más que la afirmación espontánea del hecho primitivo de conciencia, base del método psicológico.

No esperéis de mí, ni cabe en los límites de este discurso, que ya va adquiriendo desusadas proporciones, un análisis completo del libro de Sánchez. Muy corto es, pero no hay en él palabra perdida; para mostrar toda su originalidad habría que pesarlas una tras otra. Además, este trabajo ha sido ya brillantemente realizado en una tesis alemana, á la cual me remito para todos los desarrollos que aquí se echen de menos (1). A mi propósito baste indicar aquellos puntos cardinales que, separando á Sánchez del escepticismo vulgar, lo convierten en verdadero precursor del criticismo positivista. Otros pensadores, especialmente españoles, y también italianos, le habían precedido en sus violentos ataques contra el principio de autoridad escolástica, en sus valientes afirmaciones de la autonomía científica y de los fueros del propio pensar, en su guerra contra Aristóteles, y aun si se quiere en su anticipado cartesianismo (2).

(1) *Franz Sanchez. Ein Beitrag zur Geschichte der philosophischen Bewegungen im Anfange der neueren zeit. Von Dr. Ludwig Gerkrath, Privat-Docenten der Philosophie an der Universitat zu Bon. Wien*, 1860, *Wilhelm Braumüller*, 4.°

(2) Que éste no es en Sánchez una indicación fugitiva, sino resultado de una posición habitual de su espíritu, lo demuestra la insistencia con que vuelve al asunto en varias partes de su libro. *Ut vero ad res me converti, tunc rejecta in totum priore fide potius quam scientia, eas examinare coepi, ac si nunquam a quopiam dictum aliquid fuisset: quumque antea scire mihi videbatur, tam tunc ignorare et in dies magis: eoque usque res ducta est, ut nil scire videam vel scire posse sperem: quoque magis rem contempler, magis dubito* (pág. 132).

Pero la originalidad de Sánchez consiste en ser un escéptico empedernido en cuanto á toda realidad metafísica superior al mundo de los fenómenos, y un fogoso creyente en los resultados de la ciencia experimental, como no podía menos de serlo un tan célebre anatómico como él, que, según refiere su biógrafo, había formado una especie de sociedad secreta para hacer la disección de los cadáveres del hospital de Tolosa (1). Un tan aventajado discípulo y émulo de Vesalio, de Servet, de Realdo Colombo y de Fallopio no podía profesar, en cuanto á las ciencias naturales, aquella manera de grosero y plebeyo escepticismo que tanto ofende en las paradojas de Cornelio Agripa. Tenía que ser un escéptico empírico, como lo fueron los médicos alejandrinos sucesores de Enesidemo, como lo fué, por ejemplo, Menodoto, el adversario de Galeno.

A primera vista, nada más radical que las primeras afirmaciones de Sánchez: ni siquiera está seguro de que no sabe nada; se limita á conjeturarlo vehementemente de sí mismo y de los demás (2). No podemos conocer la naturaleza de ninguna cosa (3). Y si no la conocemos, ¿cómo ha de ser posible la demostración? Y si no podemos demostrar nada, ¿cómo nos atrevemos á definirlo? (4). ¿Cómo tenemos la audacia de poner nombres á las cosas que ignoramos? Cuando se define el hombre «animal racional mortal», ¿qué quiere decir *animal*, qué quiere decir *racional*, qué quiere decir *mortal?* No se puede salir del paso como no sea definiendo por géneros y diferencias superiores, hasta llegar al Ente último, que nadie sabe lo que significa, pero que ya no se define, porque no tiene género superior. Ente, sustancia, cuerpo, viviente, animal, hombre..., palabras y palabras. ¿Qué quiere decir «cualidad», qué «naturaleza, alma, vida»? Cada filósofo entiende estos términos á su modo, y los

(1) *Dum secreto conclavi defuncta nosocomii Tolosani corpora dissecaret.*

(2) *Nec unum hoc scio, me nihil scire: conjector tamen nec me nec alios* (página 12).

(3) *Rerum naturas cognoscere non possumus, ego saltem. Si dicas te bene, non contendam, falsum tamen est* (pág. 13).

(4) *Quod si non cognoscamus, quo pacto demonstrabimus? Nullo. Tu tamen diffinitionem dicis esse quae rei naturam demonstrat. Da mihi unam. Non habes* (página 11).

hace servir á su propósito. Y si queremos guiarnos por el uso vulgar, tampoco encontramos uniformidad ni concordia.

Sánchez es, por consiguiente, un nominalista acérrimo, para quien las palabras no son más que signos de sensaciones. Pero ¿hemos de creer por eso que no tenga un concepto de la ciencia? Sí que le tiene, y es cardinal en su filosofía; pero antes de llegar á él, empieza por analizar y rechazar el de Aristóteles: *scientia est habitus per demonstrationem acquisitus*. «Es definir lo obscuro por lo más obscuro» (dice nuestro filósofo): todavía entiendo menos lo que es el hábito que lo que es la ciencia. Y volvemos á enredarnos en la serie de los predicamentos para venir á parar en el consabido Ente. Y ¿qué son los predicamentos? Una serie larga de palabras inventadas para que los lógicos disputen eternamente sobre su orden, sobre su número, sobre sus diferencias y propiedades, sepultándose á sí propios y á los míseros oyentes en un caos profundísimo de inepcias, de que está llena la misma lógica de Aristóteles, y mucho más las dialécticas posteriores. A esto se añade la ficción aristotélica de los universales, no menos vacía que la de las ideas platónicas; y esa nueva quimera del entendimiento agente, abstrayente ó iluminante, que más bien llamaríamos *obscureciente*. Así se forma todo ese laberinto de disputas eternas sobre los términos equívocos, unívocos, análogos, denominativos, de primera intención, de segunda intención, categoremáticos, sincategoremáticos y otras innumerables denominaciones. ¡Y á esto llamamos ciencia! En vez de perfeccionar el entendimiento, educamos generaciones de insensatos; en vez de investigar las causas de los fenómenos naturales, las inventamos, y el que las multiplica más y las hace más obscuras, pasa por más sabio; una ficción resuelve otra ficción, y un clavo impele otro clavo. Más que ejercicio de filósofos, parece escamoteo de prestidigitadores ó nigromantes.»

«¿Y cómo hemos de creer (prosigue Sánchez) que la demostración pueda fundarse en el silogismo? Me dirás, ¡oh, escolástico!, que soy blasfemo y que merezco ser apedreado. Tú sí que mereces palos; por dejarte engañar con tales trampantojos. Anda, pruébame que el hombre es un ente: Y empezáis á discurrir de este modo: «el hombre es sustancia, la sustancia es ente; luego el hombre es

ente». Y yo dudo de lo primero y dudo de lo segundo, y, por tanto, dudo de la conclusión. Y tú sigues probando: «el hombre es cuerpo, el cuerpo es sustancia, luego el hombre es sustancia». Y yo dudo de la mayor y de la menor. Y tú continúas: «el hombre es viviente, el viviente es cuerpo; luego el hombre es cuerpo». Y como prosigo en mis dudas, me lanzas este otro silogismo: «el hombre es animal, el animal es viviente; luego el hombre es viviente». ¡Dios mío, qué fárrago para probar que el hombre es un ente! La prueba es más obscura que la cuestión. Y á todo esto continuamos ignorando lo que es ente, lo que es sustancia, lo que es vida, lo que es animal y lo que es hombre. ¿Qué has adelantado con tus silogismos? Tan dudosa has dejado la demostración como estaba al principio, y aun recelo que ese Ente de que hablas haya quedado tan en el aire, que nos aplaste á ti y a mí en su caída. ¿Para qué quieres engañarte y engañarme con esas concatenaciones de términos verbales? Confiesa, como yo, que no sabemos una palabra. Todos esos grados intermedios no sirven mas que para confundir la mente y disimular la ignorancia. Casi todo eso que llamáis Metafísica se reduce á puras definiciones nominales. Ignorando las partes se ignora el todo, y la verdad es que no sabemos ni el todo ni las partes. Pero yo tengo la ventaja de confesar mi ignorancia, como los escépticos, académicos y pirrónicos, y como aquel sapientísimo y excelente varón llamado Sócrates, si bien éste, á mi entender, afirmó demasiado cuando dijo que no sabía nada, puesto que en rigor ignoraba esto lo mismo que todos los demás. Sin duda por eso no escribió nunca una letra, y yo, mirándolo bien, debía seguir su ejemplo, pues ¿qué cosa podré decir que esté libre de error ó de falsedad? Todas las cosas humanas me parecen sospechosas, empezando por estas mismas que voy escribiendo (1). Pero no me callaré, sino que diré libremente que creo ó sospecho que no sé nada, para que tú, ¡oh, lector!, no te fatigues en vano esperando que algún día vas á obtener la verdad; y si después de haberte enseñado esto llego á descubrir algo de lo que la naturaleza nos encubre,

(1) *Mihi enim humana omnia suspecta sunt, et haec ipsa, quae scribo modo* (página 23).

ni aun de este descubrimiento me cuidaré mucho, porque, al fin, todo es vanidad, como dijo el hombre más sabio de este mundo.»

En suma, que la ciencia, suponiendo que en algún modo sea posible, no se obtendrá nunca ni por método deductivo ni por demostración. La demostración es un sueño de Aristóteles, tan sueño como la República de Platón. No existe ni es posible demostración alguna. El silogismo no ha servido para fundar ninguna ciencia, sino para echarlas á perder y confundirlas todas (1). Sirve sólo para apartar los hombres de la contemplación de la realidad y burlarlos é iludirlos con sombras y apariencias engañosas (2).

En resolución, Francisco Sánchez declara que de Aristóteles y de sus discípulos nunca sacó su espíritu más positiva ventaja que la de moverle con sus contradicciones y dificultades á «huir de ellos y á refugiarse en la realidad de las cosas» *(ad quamlibet rem contemplandam me accinxi... iis dimissi ad res confugi, inde iudicium petiturus)*. «La ciencia no está en los libros, sino en las cosas. El que me muestra alguna con el dedo no produce en mí la visión, sino que ejercita la potencia visual para que se reduzca á acto.» Gran necedad le parece á nuestro escéptico el suponer que la demostración puede tener fuerza necesaria como derivada de principios eternos é inviolables, cuando, en primer lugar, es dudoso que tales principios existan, y si existen son enteramente incógnitos para nosotros, que somos seres corruptibles y sobre manera violables en poquísimo tiempo. La verdadera ciencia, si es que alguna ciencia existe, ha de ser ciencia libre y nacida de libre entendimiento, y si no percibe la cosa en sí misma, tampoco la percibirá obligada por los artificios dialécticos de ninguna demostración (3).

(1) *Nulla his unquam parta scientia, imo deperditae multae turbataeque sunt horum causa* (pág. 25).

(2) *Tanta horum est stupiditas, scientiaeque hujus syllogisticae arguties, subtilitasque, ut rebus in totum oblitis, ad umbras se convertant* (pág. 26.) *Aliae enim (scientiae) in rebus fundantur: haec vero figmentum subtile est nulliusque usus... est quae homines a rerum contemplatione revocet, in deque detineat* (pág. 26).

(3) *Et illud mihi stultum admodum videtur quod quidam astruunt, demonstrationem ex aeternis et inviolabilibus necessario concludere et cogere: cum forsam talia nulla sint, aut si quae sint, nobis omnino incognita ut talia sunt qui*

A veces el menosprecio de la ciencia escolástica llega á tal punto en Francisco Sánchez, que, dirigiéndose á su interlocutor supuesto, le exhorta á que abandone el pueril ejercicio de juntar absurdas proposiciones para construir un silogismo bárbaro y se dedique á cualquier arte liberal ó mecánica, porque un buen arquitecto, un buen curtidor, un buen zapatero, y hasta uno malo y remendón, valen más que un inepto filósofo. Pero su humorismo escéptico le impone en seguida una salvedad necesaria: «tú no me puedes entender, porque no sabes nada, y como yo también lo ignoro todo, tampoco te podría persuadir de ello, por mucho que me empeñara».

Pero, en último caso, si la ciencia existe, ó puede existir en lo sucesivo, nunca habrá de ser un fárrago de conclusiones dialécticas y de especies varias, sino una *visión interna* (*scientia autem nil aliud est quam interna visio)*, una *intuición directa* de las cosas *singulares* ó individuales. De aquí se infiere, y Sánchez lo deduce con su rigor nominalista y fenoménico, que la ciencia sólo puede ser ciencia de cada cosa en particular y no de muchas á un tiempo, así como de cada objeto no se da mas que una visión (1). No es posible entender perfectamente dos cosas á la vez, como no es posible percibir á un tiempo dos objetos. Pero así como todos los hombres, específica ó nominalmente, son un hombre solo, también la visión se llama una, aunque sea de muchas cosas, y aunque sean muchas visiones á un tiempo. Y así podemos decir que la Filosofía es una ciencia sola, aunque sea contemplación de muchas cosas, cada una de las cuales exige antes particular contemplación. Una ciencia basta, en rigor, para todo el mundo, y todo el mundo no basta para la ciencia. «Para mí, la menor cosa de este mundo sería materia de contemplación para toda la vida, y no por eso tendría yo la esperanza de haberla conocido bien. Créeme: muchos son los llamados

tum maxime corruptibiles, parvoque admodum tempore violabiles multum simus. Quare contra vera scientia, si quae esset, libera esset, et à libera mente, quae si ex se non percipiat rem ipsam, nullis coacta demonstrationibus percipiet (pág. 28).

(1) *Unius enim rei solum scientia esse potest. Imo uniuscujusque rei per se solum est scientia, nec plurium simul, quemadmodum et unius solum cujusque objecti visio una* (pág. 30).

y pocos los escogidos, y si quieres hacer la prueba, ponte á analizar un insecto y verás lo poco que llegas á saber» (1).

La ciencia no puede ser un ejercicio de memoria, aunque la memoria sea necesaria para conservarla; ni podemos afirmar que su objeto esté en nosotros, puesto que nuestras mismas facultades nos son imperfectamente conocidas, y nada sabemos, en rigor, ni de nuestro cuerpo, ni de nuestra alma, ni de nuestra inteligencia, ni de las imágenes de nuestra fantasía (2). Existan ó no existan las cosas, y respondan á ellas sus imágenes ó no respondan, la ciencia no puede ser un hábito ni una cualidad, sino una visión, un acto simple de la mente, un acto perfecto desde la primera intuición (3). Y esto no por la reminiscencia platónica, que Sánchez combate largamente con razones análogas á las de los peripatéticos, ni porque en esa intuición vaya envuelto el conocimiento de las causas, que en buena doctrina escéptica son totalmente inasequibles, como nuestro autor inculca en repetidos lugares, así respecto de la causa final como de la eficiente; no porque lo relativo pueda conocerse bajo la categoría de lo absoluto, que es incomprensible é ininteligible en sí (lo *incondicionado* de Hamilton, lo *incognoscible* de Herbert Spencer), ni porque tengan valor alguno los socorridos conceptos de materia y forma, ni porque sea lícito decir con Aristóteles que existe una ciencia indemostrable de los primeros principios, porque la ciencia, dado que exista, tiene que ser una y no múltiple, como uno es el entendimiento y uno el acto de la intuición (4). La ciencia no

(1) *Sufficit enim una scientia toti orbi, nec tamen totus hic ei sufficit. Mihi vel minima mundi res totius vitae contemplationi sat superque est, nec tamen tandem eam spero me nosse posse. Quomodo igitur tot scire unus homo valeat? Imo, crede mihi, multi sunt vocati, pauci vero electi: in te ipso experire, rem aliquam contemplare, vermem si velis, eius animam: nil captare possis* (pág. 30).

(2) *Non tamen inde colligitur in nobis omnia esse, imo contrarium: cum sane in nobis corpus, anima, intellectus, facultates, imagines, plura quae tamen neutiquam perfecte cognoscimus* (pág. 31).

(3) *Scientia qualitas non est, nisi visionem qualitatem diceri velis: potius mentis actio simplex, quae vel primo intuitu perfecta esse potest* (pág. 32).

(4) *Deinde quid scientia aliud est quam intellectus rei? tunc enim scire aliquid dicimus cum id intelligimus. Sed nec verum est duplicem esse scientiam: una enim et simplex esset, si quae esset, sicut et una visio.*

puede ser otra cosa que «el conocimiento perfecto de la cosa» *(scientia est rei perfecta cognitio)*. Y ¿qué es el conocimiento? Sánchez confiesa que no se atreve á definirlo. Llamarle *comprehensión*, *percepción*, *intelección*, no es mas que acumular sinónimos. No hay más remedio que encerrarse cada cual dentro de sí mismo y *pensar*. El pensamiento testifica de sí propio, aun ante los más declarados escépticos (1). Y aquí surge una nueva fuente de discusión. Yo respondo de mi propio conocimiento; tú, del tuyo. ¿Quién fallará este pleito? ¿Quién podrá discernir cuál de estos conocimientos es el verdadero? Nadie. Y entonces se me dirá (prosigue Sánchez): «¿Por qué escribes? Escribo para decir lo único que sé: lo que yo pienso».

Y lo que piensa es que en el problema del conocimiento hay que distinguir tres términos: la cosa que ha de ser conocida *(res scienda)*, el ente que conoce *(ens cognoscens)*, y el conocimiento mismo *(cognitio ipsa)*. Las cosas susceptibles de ser conocidas serán quizá infinitas, no sólo en los individuos, sino en las especies. Por lo menos nadie puede afirmar que su número sea limitado. Y no paran aquí las antinomias: ni tenemos derecho á decir que la materia sea una, ni tampoco que sea múltiple. Nadie puede demostrar que los espíritus no tengan su materia propia, aunque los llamamos simples (2). Es la misma duda de Locke, que llevaba en germen todo el materialismo del siglo pasado.

Renunciando generosamente á la resolución de tan arduos problemas, Sánchez se limita á consignar que los objetos de la ciencia, aunque sean múltiples, están enlazados entre sí por cierta ley de *conexión* ó de *asociación*, que hace que todas las ciencias se presten mutuos servicios y hagan continuas excursiones las unas en el dominio de las otras, no porque exista una ciencia superior que pueda dar leyes á las demás y resolver sus conflictos, sino porque todas parecen conspirar al mismo fin *(omnia tamen in unum conferunt)*, y «es indecible el encadenamiento de todas ellas *(indecibilis omnium*

(1) *Quod inferent? Extremum remedium: tu tibi ipse cogita. Cogitasti, menteque forsan cognitionem apprehendisti· sed nil minus. Ego etiam mihi, comprehendisse videor* (pág. 41).

(2) *Quin et an non spiritibus propria est materia, quamvis simplices dicantur? Sane* (pág. 45).

concatenatio). Cabe, pues, cierta manera de síntesis científica, provisional á lo menos, que nuestro pensador no llegó á formular, reservándola sin duda para libros posteriores. Pero lo que en éste afirma es que semejante síntesis estará siempre muy lejos de la *una* y verdadera ciencia. Los que hoy llamamos conocimientos científicos no son mas que rapsodias y fragmentos recogidos de pocas y malas observaciones (1). Para que todavía resulten más estériles, las supuestas ciencias se han subdividido hasta lo infinito, como si el conocimiento de una sola cosa no exigiese el de otras innumerables.

Y en vano se intenta suplir este conocimiento con la vacía intención de los universales. En el mundo todo es particular, y sólo se perciben individuos (2): los géneros y las especies no son mas que una vana imaginación. Y en realidad, ¿qué podemos afirmar con carácter universal y con certeza? La ciencia que hoy llamamos perfecta, mañana resulta anticuada: ayer se decía que el Océano circundaba toda la tierra y que la tierra tenía tres partes; hoy se ha descubierto un nuevo mundo: ayer decíamos que la zona ecuatorial era inhabitable por el excesivo calor, y las tierras vecinas á los polos por el excesivo frío, y hoy la experiencia convence de lo contrario. Hay que construir otra ciencia, puesto que resulta falsa la primera. «¿Cómo te atreves á hablar de proposiciones eternas, incorruptibles, infalibles, tú, miserable gusano, que ni siquiera sabes quién eres, ni de dónde vienes, ni á dónde vas?» (3). Por otra parte,

(1) *Eae quae habemus vanitates sunt, rapsodiae, fragmenta observationum paucarum et male habitarum: reliqua imaginationes, inventa, fictiones, opiniones* (página 51).

(2) *De individuis autem fateris nullam esse scientiam, quia infinita sunt. At species nil sunt, aut saltem imaginatio queadam: sola individua sunt, sola haec percipiuntur: de his solum habenda scientia est, ex his captanda: sin minus, ostendi mihi in natura illa tua universalia... Nil universale video: omnia particularia* (pág. 53).

(3) *Dicebas heri perfecta scientia tua, imo et a plurimus saeculis, totam terram Occeano circumflui, eamque in tres dividebas partes universales, Aphricam Europam, Asiam. Num quid dices? novus est inventus mundus, novae res, in nova Hispania, aut Indiis Occidentalibus Orientalibusque. Dicebas etiam Meridionalem et sub Aequatore positam plagam inhabitabilem aestu esse, sub Polis vero et extre-*

nos está vedado el acceso directo de la mayor parte de las cosas lejanas de nosotros, ya por razón del espacio, ya por razón del tiempo. De aquí tanta variedad de opiniones, tanta penuria de ciencia.

No se le ocultaron á Francisco Sánchez algunas de las antinomias kantianas: v. gr., la de la eternidad ó creación del mundo. Terminantemente afirma que por racional discurso no puede probarse ni que el mundo sea eterno, ni que haya tenido principio y haya de tener fin. Declarada de este modo la impotencia de la razón para resolver tal conflicto, se refugia en el testimonio de la fe, y á nuestro juicio sinceramente, porque nada hallamos en sus escritos ni en su vida que nos muestre en él lo que hoy llamaríamos un librepensador en materia religiosa. Sería de origen judío ó cristiano (1), pero que tenía una creencia positiva no es dudoso para nosotros. Su biógrafo nos dice expresamente que jamás el pirronismo de Sánchez ni sus cavilaciones escépticas tocaron á las cosas divinas, así como tampoco dudó nunca del testimonio de los sentidos (2). La Inquisición dejó pasar sin tacha ni censura todos sus escritos. Por otra parte, nada le obligaba á disimular, y escribiendo como escribía en un país de relativa tolerancia religiosa, después de Rabelais y poco antes de Montaigne, fácil le hubiera sido manifestar, ó insinuar á lo menos, su indiferencia religiosa, si realmente la hubiera profesado. Cuando tales audacias se toleraban en escritores que hacían uso constante de la lengua vulgar y escribían para todo el mundo, ¿no hubiera podido él, con un poco de artificio de estilo, hacerlas pasar iguales ó mayores en un libro escrito en latín y sólo para los hombres de ciencia? Si no las puso, fué porque realmente no las pensa-

mis zonis propter frigus. Iam utrumque falsum esse ostendit experientia. Strue aliam scientiam, falsa enim iam prima est. Quomodo ergo aeternas, incorruptibiles, infallibiles, quae aliter haberi non possint, propositiones tuas asseris, miserrime vermis, qui vix quid sis, unde sis, quo eis, ac ne vis quidem scias? (pág. 62).

(1) El origen judío de Francisco Sánchez no descansa en más testimonio que el de la *Patiniana* y el del *Diccionario* de Bayle. Dista mucho, por consiguiente, de ser cosa averiguada, y Sánchez en sus escritos habla siempre como cristiano.

(2) *Non eo tamen Pyrroniorum more se dubitandi vel potius cavillandi aestu abreptum Sanchez credendum est, praesertim in rebus divinis et sensuum fide.*

ba ni las sentía. No hay que leer entre líneas, ni buscar en el *Quod nihil scitur* mas que lo que el autor quiso darnos. La intrepidez filosófica de Sánchez era tal, que si realmente hubiese sido heterodoxo, no habría retrocedido ante la hoguera de Miguel Servet y de Giordano Bruno. No llegaremos hasta suponer con Hamilton que ninguna relación existe entre el escepticismo religioso y el escepticismo filosófico; pero la verdad es que en la historia aparecen muchas veces totalmente separados, y no por mera precaución oratoria ó social, sino por feliz inconsecuencia de sus autores, ó bien porque se trata, como casi siempre acontece, de tendencias escépticas relativas y parciales, ya que el escepticismo absoluto es casi una ficción y un fantasma creado por las necesidades de la polémica. Se puede creer firmemente en Dios y en el alma inmortal, y en una revelación positiva, como Sánchez creía, y condenar como él toda innovación religiosa *(Time cultum mutare deorum)*, y no creer al mismo tiempo ni en la Metafísica, ni en el poder de la demostración, ni en la existencia de los universales. Habrá en esto una falta de lógica como pretenden los dogmáticos, pero la fe cristiana que es virtud sobrenatural, bien puede ir unida á una mala Metafísica, ó no ir acompañada de ninguna, y acaso esa misma ausencia de lógica honrará más la sinceridad y aun el talento de un pensador, que lo haría el seguir en línea recta un procedimiento rígido, formal é impuesto por la tradición de una escuela. Sánchez nos dijo terminantemente que á sus ojos era crimen sin excusa la contumacia contra la fe, y á tal declaración hemos de atenernos, sin que haya por qué dudar de su espíritu religioso, cuando nadie duda del de Pascal ni del de Huet, que á su modo eran casi tan escépticos como él, ni se puede dudar tampoco que, aparte de sus errores de secta, era acendradamente cristiana el alma de Hamilton, á pesar, de que negaba, lo mismo que Sánchez, toda intuición ó conocimiento de lo Absoluto adquirido por racional discurso, y relegaba la idea de Dios á la esfera de la creencia inmediata y espontánea. Es la misma tesis de nuestro autor, y sólo en apariencia la misma que con un sentido muy diverso sostienen hoy ciertos positivistas. «No puede haber comprensión mental de Dios (escribe Francisco Sánchez), puesto que para haberla sería menester cierta proporción del

que comprende á lo comprendido, y es evidente que no existe proporción alguna de lo finito á lo infinito, ni de lo corruptible á lo eterno» (1).

Esta falta de *comprehensión* ó adecuación de nuestro entendimiento á la cosa comprendida sirve á Francisco Sánchez para negar no sólo el conocimiento de lo infinitamente grande, sino también el conocimiento de lo infinitamente pequeño. Privado todavía de los poderosos medios que luego ha puesto en manos del hombre la ciencia experimental, y extraño, según parece, á las operaciones químicas, apenas entrevé confusamente los misterios de la generación y de la corrupción, si bien manifiesta ciertas tendencias transformistas (2), siguiendo á Cardano y otros naturalistas del Renacimiento, y copiando sus singulares narraciones de metamorfosis, no ya sólo de una á otra especie animal, sino de plantas á animales. Pero lo que principalmente le llama la atención es la infinita mutabilidad, el flujo perpetuo de los accidentes, en cuyo rápido curso casi se anega el principio de identidad. La identidad es tan indivisible, que con un solo punto que se añada ó se quite á alguna cosa ya no es exactamente la misma: y como los accidentes que pertenecen á la razón individual varían sin cesar, es necesario que con ellos varíe también el individuo (3).

Y, por otra parte, ¿quién sabe lo que son accidentes ni lo que es sustancia ó cosa *per se*? «Nuestra filosofía es un laberinto de Creta, donde es imposible escapar del terrible Minotauro.» Sánchez lo dice con amarga é íntima tristeza, dándonos una prueba muy fuerte de

(1) *Deus, cujus nulla mensura, nulla finitio, nec subinde à mente comprehensio aliqua esse potest. Nec inmerito: comprehendentis enim ad comprehensum proportio certa esse debet... nobis autem cum Deo nulla proportio, quemadmodum nec finito cum infinito, nec corruptibili cum aeterno* (pág. 7).

(2) Página 67. Creo curioso, entre los ejemplos que trae, el siguiente: *Addit et Regi Francisco allatam concham, cui intus avicula fere perfecta erat, quae alarum fastigiis, rostro, pedibus, haerebet extremis oris ostraci.* Acepta, por de contado, las generaciones espontáneas (pág. 7).

(3) *Tanta quippe est identitatis indivisibilitas, ut si punctum solum vel addas vel detraxeris à re quapiam, iam non omnino eadem sit: accidentia vero de individui ratione sunt, quae cum perpetuo varientur, subinde et individuum variar contigit* (pág. 68).

de la sinceridad de su escepticismo: «¡Este es el fin de nuestros estudios, este el premio de tantas y tan vanas fatigas, vigilias perpetuas, trabajos, cuidados, soledad, privación de todo género de deleites, vida semejante á la muerte, viviendo con los muertos, hablando y pensando con ellos, absteniéndonos del trato de los vivos, abandonando la solicitud de los negocios propios, ejercitando el espíritu y matando el cuerpo, de donde vienen al sabio innumerables enfermedades, muchas veces el delirio, y en breve tiempo la muerte! ¿Para qué nos consumimos en esta lucha impotente con una hidra más invencible que la de Lerna? Si logramos cortar una de sus cabezas, siempre renacen otras ciento, cada vez más feroces» (1).

No es frecuente en Sánchez este tono desengañado y pesimista. En general el entusiasmo por las ciencias físicas, por la filosofía natural, sostiene y alienta á este negador implacable de todo otro saber humano. Es más: el fanatismo naturalista llega á convertirle en verdadero poeta y le inspira versos dignos de Lucrecio, en un poemita que compuso en 1577 para protestar contra el supersticioso influjo atribuído á los cometas y excitar los ánimos al estudio de las verdaderas causas de los fenómenos celestiales (2). Allí, en grandiosa visión nos muestra á la Naturaleza, sacando la paz de la guerra y la vida de la muerte, alentando la lucha por la existencia, apacentándose con la sangre de los moribundos, inmortal, serena, perpetuamente desposada con el fecundo y eterno movimiento:

Sed fovet aeternas inter contraria rixas,
Opponitque aliis alia, et sic suscitat ignes:
Nam pacem ex bello, vitamque ex funere ducit,
Aeternumque manet morientum sanguine pasta,
Motui et aeterno convivit foedere nupta.

(1) Página 75.
(2) *Carmen de Cometa, anni* 1577.
Nótense estos versos:

Sat facilis visus, facilisque adscensus Olympi:
Noctes atque dies patet alti janua Phebi,
Sed penetrare gradus coeli, cognoscere vires
Astrorum, Phoebique patris conscendere currunt,
Nec pater omnipotens patitur, discrimine magno
Nec vacat...

Pero esta especie de embriaguez de poesía naturalista le abandona pronto, y el incurable escéptico reaparece, cuando después de habernos mostrado lo vano é impotente del conocimiento por razón de su materia *(res cognita)*, emprende mostrarnos la incapacidad de nuestras facultades cognoscitivas (*Ens cognoscens*) para alcanzar algo que no sea fenomenal, variable y limitado. Todo conocimiento viene de los sentidos, pero los sentidos no conocen las cosas exteriores, aunque nos pongan en contacto con ellas. Si los sentidos nos engañan, nuestro entendimiento nos engañará también, puesto que no tiene más dato que el de los sentidos, ni ve las cosas mismas, sino sus imágenes, simulacros ó representaciones (1). Nuestra noción de las cosas exteriores parece aquel convite de la fábula dado por la zorra á la cigüeña en redoma de boca estrechísima. Juzgamos de las cosas por sus simulacros; esto es, por meras representaciones de accidentes, que no tocan á la esencia, ni nos dan razón alguna de ella (2). En esta parte Sánchez se declara expresamente secuaz de Luis Vives, y le defiende contra Escalígero, que había tachado de absurdo su criticismo prekantiano. «Si esta opinión es absurda (dice), yo quiero ser tenido por hombre absurdísimo, puesto que Vives se contentó con decir que el conocimiento psicológico estaba lleno de obscuridad, y yo añado que no sólo es obscuro, sino caliginoso, escabroso, inaccesible, y con tales dificultades y contradicciones, que no han sido, ni serán, superadas por nadie.» Decimos que el conocimiento es la aprehensión de la cosa, y todavía no sabemos lo que es la aprehensión ni la percepción ni la intuición. A lo sumo podemos distinguirla de la recepción. Nuestros sentidos *reciben*, pero no conocen. Podemos distinguir también el conocimiento propio directo ó intuitivo, del conocimiento renovado por la memoria: Tres son las cosas que de diverso modo conoce la mente: 1.°, los objetos externos; 2.°, sus propias operaciones internas; 3.°, algo que á un tiempo puede ser considerado como externo y como inter-

(1) *Imagines rerum tantum respicit quas oculus admisit: hac hinc inde spectat, versat, inquirendo, quid hoc a quo tale? Cur? Et hoc tantum. Nec videt aliquid certi* (pág. 76).

(2) *Solum accidentium quae ad rei essentiam, ut dicunt, nihil conferunt* (página 77).

no (1). El conocimiento de los objetos exteriores es mediato, por los sentidos, pero el conocimiento de las operaciones internas es inmediato y *per se*, y el conocimiento de la tercera especie participa de lo mediato y de lo inmediato (2). Este conocimiento es el que algunos lógicos semipositivistas, especialmente Taine, admiten con el nombre de conocimiento de *abstracción*, aunque los positivistas más puros, como Stuart Mill, no reconocen semejante facultad *abstractiva* cuyo oficio es despojar de sus accidentes á la intuición sensible y elevarla á cierta generalidad que ya traspasa los límites del puro empirismo. *Naturam quandam sibi fingit communem*, *ut potest*, dice Francisco Sánchez (3). Pero ¡qué poder de abstracción tan relativo y limitado, que apenas procede mas que por negaciones y exclusiones, comparaciones y divisiones! Aun así no quiere concederla nuestro filósofo el nombre de verdadero conocimiento, sino de pura *opinión*, mucho más incierta que el testimonio interno, mucho más incierta que el testimonio de los sentidos, cuyas ilusiones y falacias analiza largamente Sánchez con argumentos y observaciones en que no nos detendremos, por ser sustancialmente las mismas que habían presentado Sexto Empírico y los antiguos escépticos. Hay que advertir, sin embargo, que Sánchez remoza toda esta antigua materia filosófica, adaptándola al progreso científico de su tiempo, y enriqueciéndola con los resultados de su propia observación anatómica y fisiológica.

En suma, «el entendimiento humano es una ciencia pasiva, á la cual se opone otra pasiva impotencia» (4). La imperfección de los

(1) *Tria tamen sunt quae a mente diversimode cognoscuntur. Alia omnino externa sunt, absque omni mentis actione. Alia omnino interna, quorum quaedam sine mentis opera sunt. Alia non omnino sine hac* (pág. 81).

(2) *Quae autem ab intellectu ipso omnino fiunt, quorumque ille pater est, et quae intus in nobis sunt, non per alias species, sed per seipsa se produnt et ostendunt intellectui* (pág. 82).

(3) *Sunt denique plurima quae partim per sensus ad eum deveniunt: partim ab eo fiunt. Canis, magnetis natura nullo modo sensu capi potest. Vestita ergo colore, magnitudine, figura, per sensus ad animum defertur. Hic eam illis spoliat accidentibus... Denique naturam quandam sibi fingit communem, ut potest* (pág. 82).

(4) *Est haec passiva potentia tantum, cui opponitur passiva alia impotentia* (página 97).

instrumentos contradice á la perfección de la obra. Aquí expone nuestro médico interesantes consideraciones sobre el influjo de lo físico en lo moral, encontrándose en muchas observaciones con Huarte, como era natural, dada su común tendencia antropológica. Sánchez no admite que el entender sea función exclusiva del alma, sino del hombre todo, en su unidad de cuerpo y de espíritu, indisoluble en cualquiera de sus actos (1).

Pero sobre estos rasgos, dignos de ser considerados por su valor propio en disertación ajena de nuestro asunto, y sobre la bellísima peroración final, en que el autor ofrece como la quinta esencia de toda la parte negativa y demoledora del criticismo del Renacimiento, y da nueva vida en su estilo nervioso, impaciente y pintoresco (verdadero estilo de insurrecto literario y de periodista de oposición filosófica) á lo que en tono más reposado, y haciendo salvedades que él no hace, habían escrito Luis Vives y sus discípulos, ya contra los viciosos métodos de enseñanza y el abuso del argumento de autoridad, y el ciego y desacordado empeño de buscar la ciencia solamente en libros, cerrando los ojos al maravilloso espectáculo de la naturaleza (2); ya contra la torpe ambición que convierte la ciencia en miserable granjería, en vez de amarla, con indomable amor, por sí misma, por su propia virtud y excelencia, y por los inefables deleites que proporciona (3); ya contra el vano rumor de la dispu-

(1) *Quid? dices: a corpore non pendet intellectio, sed solummodo ab animo perficitur. Hoc falsum est, ut alibi probabimus. Vanum est dicere, animum intelligere ut et audire. Homo utrumque agit: utrobique corpore et animo utens, et quodcumque aliud cum utroque simul exequens* (pág. 105).

(2) *Qui naturam investigare dicuntur nil minus quam id agunt, dum quid hic illeve voluerit, non quid hoc illudve in natura sit, digladiantur: totamque in his absumunt vitam, similes cani qui visam umbram in aqua carnis quam ore ferebat, hac dimisa, sectatur irrito inanique conatu: tauroque qui hominem sectans* (¡qué comparación tan propia de un filósofo español!) *invento hujus pallio, inmemorque: sic illi naturam quaerentes, ad homines se convertunt, illam omnino relinquentes... Qui autem naturam ipsam in se scrutetur, vix ullus; aut saltem admodum pauci* (pág. 112).

(3) *Omnes aut ad laudem aut ad dignitates aut divitias, vix unus scientiam amplectitur propter seipsam, sicque tantum quisque laborat solum quantum suf-*

ta, que se va haciendo más encarnizado y ruidoso cuanto más se alejan los contendientes de la directa inspección del objeto en litigio; ya, finalmente, sobre la confusión que en el ánimo del alumno induce el choque de encontradas opiniones; sobre todas estas cosas, digo, pondremos siempre, como expresión total del pensamiento de Sánchez, aquellas palabras, casi las últimas, en que asigna por únicos criterios á la ciencia futura, el experimento y la crítica ó el juicio que ha de fecundar las conclusiones experimentales. «En vano (dice Sánchez) se trabaja por reparar el ruinoso edificio de la demostración silogística; su materia es frágil y además está mal construído; cada día hay que añadirle nuevos puntales para impedir su completa ruina. El que quiera saber algo no tiene más camino que contemplar las cosas en sí mismas; pero como esta contemplación directa no es posible, dados los límites en que se mueve el conocimiento humano, hay dos medios subsidiarios que no suministran ciencia perfecta, pero que, en suma, algo perciben y algo enseñan; el experimento y el juicio, pero no separados nunca, sino en íntimo enlace y unión, como mostraré en otro libro. Los experimentos son muchas veces falaces y siempre difíciles, y hasta cuando llegan á la perfección nunca nos muestran mas que los accidentes extrínsecos, jamás la naturaleza de la cosa. El juicio recae sobre los resultados del experimento, y por consiguiente no traspasa el límite de lo exterior, y aun esto lo discierne de una manera incompleta, sin que sobre las causas pueda pasar de una probable conjetura. Se dirá que nada de esto es ciencia. Pues no hay otra» (1).

ficiat ad acquirendum finem non scientiae, sed ambitionis suae... Studenti nullus finis esse debet alius quam scire (pág. 109).

Sobre las ventajas del método es curioso el siguiente pasaje: *Nihil enim tantum in docendo momentum habet quantum methodus quae subinde tam varia hominibus est* (pág. 114). Pero este método no es el silogístico, contra el cual Sánchez acentúa más y más sus diatribas, hasta decir que, semejante al arte de Circe, convierte á sus secuaces en asnos: *Iam altera Circe Dialectica est: in asinos eos convertit... Mihique fere eidem accidiset nisi Vlyssis carminibus adjutus, incantantes vitassem..., dominas Circeas syllogismorum figuras... Atque oh! utinam Mercurius ego essem nostris, ut relicta infirma incantatrice Dialectica, ad naturam se converterent: fierent forsan multi orbis domini* (pág. 121).

(1) *Duo sunt inveniendae veritatis media miseris humanis: quandoquidem res*

La filosofía de Sánchez es, mucho más que la de Luis Vives, un verdadero *ars nesciendi*. Niega demasiado para ser un verdadero escéptico; hoy más bien le llamaríamos *agnóstico*. Su libro termina, sin embargo, con una interrogación, con un *quid?* análogo al *Que-sais-je?* de Montaigne. Esta analogía y otras muy fortuitas, como la de llevar el *Quod nihil scitur* la fecha de 1576, y ser la primera edición de los *Ensayos* de 1580, habiéndose escrito además una y otra obra en países no muy distantes, ha hecho suponer entre el pensamiento de ambos autores cierta analogía que, á nuestro entender, no existe. El escepticismo mitigado de Montaigne, aquella manera de filosofar tan personal suya, ejercicio fácil y suave de una curiosidad siempre activa; aquella tan simpática y continua observación de sí propio, es una manera de sibaritismo intelectual, más que de filósofo, de hombre de mundo, que gusta de dormir sosegadamente sobre la almohada de la duda; por el contrario, el escepticismo de Sánchez, dado que así queramos llamarle, es una doctrina esencialmente batalladora, que aparentando suspender el juicio, trae realmente juicio definitivo y formado sobre los más capitales problemas filosóficos. Montaigne es un aficionado, que filosofa á sus anchas, en lengua vulgar y sin cuidarse del método, antes bien, haciendo gala de traducir fielmente en su estilo todos los caprichosos giros de su humor libre y errabundo. Sánchez es un profesor, preocupado de una doctrina, secuaz fanático de un método que tiene por exclusivo. Los dos son extraordinariamente sinceros, pero en Montaigne, el candor parece un refinamiento literario; en Sánchez es la expresión brusca, intemperante y feroz de una convic-

per se sciri non possunt, quas si intelligere, ut deberent, possent, nullo alio indigerent medio: sed cum hoc nequeant, adjumenta ignorantiae suae adinvenere: quibus propterea nil magis scient, perfecte saltem, sed aliquod precipiunt, discutiuntque. Ea vero sunt experimentum judiciumque. Eorum neutrum sine alio stare recte potest.. Experimentum fallax ubique, difficileque est, quod etsi perfecte habeatur, solum quid extrinsece fiat, ostendit: naturas autem rerum nullo modo. Iudicium autem super ea quae experimento comperta sunt, fit: quod proinde et de externis solum utcumque fieri potest, et id adhuc male; naturas autem rerum ex conjectura tantum... Unde ergo scientia? Ex his nulla. At non sunt alia (página 125).

ción arraigada, de un amor sin límites á las realidades concretas, experimentadas por él con el cuchillo anatómico de Vesalio y de Valverde. No son chispazos de escepticismo ni discreteos de moralista los que nos da, sino un sistema *agnóstico* completo, una crítica clarísima é implacable de nuestra facultad de conocer, una determinación de su límite y de su objeto. Puede tener, y tiene, en efecto, contradicciones de detalle de que ningún escéptico se libra y que son la parte endeble y mal guarnecida por donde la tesis dogmática penetrará siempre en su campo; pero el sistema en sus líneas generales es claro, sencillo y consecuente.

El programa de Sánchez, tan mal entendido hasta ahora, se reduce á dos palabras: «guerra al silogismo; paso á la inducción». Es un degüello de todas las entidades metafísicas, un 93 *de la ciencia antigua*, como decía Enrique Heine hablando de la *Crítica de la Razón Pura*. El escepticismo de Sánchez no es ni alarde de retórico, ni consecuencia de un *dilettantismo* enervado por la variedad y copia de lecturas filosóficas, ni explosión de un ánimo misantrópico y desengañado; no es tampoco un estado provisional ni una ficción dialéctica, como lo es la duda cartesiana, de la cual parte Sánchez, pero en la cual no se detiene: es pura y sencillamente la expresión meditada de aquel aforismo capital entre los positivistas: la *relatividad* del conocimiento. No sabemos nada, porque creemos saberlo todo: renunciemos á la riqueza ficticia que nos proporciona el crédito metafísico, y empecemos á vivir de los productos modestos, pero seguros, de nuestra propia hacienda, hasta ahora tan descuidada.

No necesito deciros, señores académicos, que esta filosofía dista, y no poco, de la que yo profeso, porque yo no soy positivista ni enemigo de la Metafísica; pero basta para el caso que fuera la de Francisco Sánchez, y en el fondo á nadie ha de pesarle que tales voces salieran de nuestra patria, precisamente cuando debían salir, es decir, en el momento solemne de la renovación de los métodos experimentales. No es preciso identificarse con las ideas de un filósofo para comprender su genio ni la razón de su influjo. Los paralogismos de que la argumentación de Sánchez abunda son hoy inofensivos: una síntesis científica superior nos ha enseñado que la

demostración es un procedimiento científico tan legítimo como la inducción, tan natural al espíritu humano como ella, y que es una insensatez querer mutilar nuestra inteligencia, así como es una pretensión temeraria aspirar al conocimiento de un objeto cuando éste no es comprendido bajo razón de integridad. La ciencia hoy, hasta sin darse cuenta de ello, aspira á este conocimiento íntegro y cabal, así por razón del objeto como por razón de la inteligencia conocedora, y forzosamente ha de parecernos incompleta lo mismo una lógica puramente deductiva, como vino á serlo en manos de sus discípulos de decadencia la lógica de Aristóteles, que una lógica puramente inductiva, de las que en lengua inglesa abundan tanto. Ambos procedimientos del espíritu, excelentes cuando recta y adecuadamente se aplican á sus respectivos objetos, resultan estrechos y peligrosos en cuanto pretenden ser únicos y emanciparse de aquella primitiva intuición sintética dentro de la cual se razonan. Pero es condición casi ineludible de la mente humana el proceder por exageraciones contrarias; y á los espíritus violentos, á los amotinados filosóficos como Sánchez, no hay que pedirles cuenta de la doctrina tanto como del impulso, que en su tiempo fué generoso y acompañó dignamente aquel heroico despertar de la ciencia física desde Telesio y Cesalpino hasta Galileo, y desde Galileo hasta Newton. Sin un poco de fanatismo no se hacen milagros en filosofía ni en otra ninguna ciencia humana. Hay que representarse al médico bracarense ejerciendo la anatomía entre las sombras de la noche, ó teniendo que escribir seriamente tratados filosóficos para combatir la creencia en la adivinación y en los presagios, ó en la virtud supersticiosa de los caracteres mágicos, de los espejos y de las rayas de la mano, y de los aspectos favorables ó maléficos de las constelaciones (1). ¿Cómo no había de sentir tal hombre hambre y sed de

(1) *De Divinatione* (pág. 70 de las *Opera Medica*): «*Superest non esse per somnium divinationem multoque minus per vigiliam, quidquid isti impostores characteribus suis, incantationibus, linces, speculis, aliisque fatuitatibus et fallaciis et chiromantici manualibus lineis, et astrologi judiciarii domibus, aspectibus, generique contrarium et intendant et polliceantur. Quae omnia si quis exacte perpendat examinetque, inveniet esse futilia erroneaque, et si*

ciencia positiva, y abominar de la ciencia oficial que silogísticamente autorizaba y defendía semejantes dislates? Hoy cuesta poco trabajo hacer justicia á la Escolástica ni á la Edad Media; estamos demasiado lejos, y todo eso nos parece una amenísima leyenda romántica; pero no nos apresuremos á condenar de ligero á aquellos hombres del siglo XVI para quienes tal ciencia no era un recuerdo poético, sino una tiranía actual que durísimamente pesaba sobre sus cuellos.

El tercero de los pensadores españoles del siglo XVI, á quien vemos preocupado con la cuestión de la certeza, aunque más bien bajo el aspecto histórico que bajo el especulativo, es el insigne humanista extremeño Pedro de Valencia, sapientísimo varón, discípulo predilecto de Arias Montano, *criado á los pechos de su santa y universal doctrina*, como de él escribió Covarrubias. La mayor parte de los trabajos de Pedro de Valencia aun permanecen inéditos y dispersos en varias colecciones de manuscritos. Uno de los pocos libros suyos que han logrado los honores de la estampa, y sin duda el más importante de todos, es el tratado *De judicio erga verum*, impreso en la oficina plantiniana de Amberes en 1596. No conozco ningún ensayo de monografía histórico-filosófica anterior á la gran compilación de Brucker, que pueda entrar ni en remota competen-

quid juxta dicta contingat, id totum fortuitum esse et omnino inartificiosum.»

Para el *Quod nihil scitur* me he valido constantemente de la edición de Francfort, 1618.

De multum nobili, et prima, universali scientia, quod nihil scitur... Francofurtis, sumptibus Jacobi Berneri, Anno M. DC. XVIII. (Va unido al libro de Mathurino Simón *«De litterarum pereuntium agone eiusque causis.»)*

No he visto la primera edición que cita Gerkraft en estos términos:

«Franciscus Sanchez philosophus et medicus doctor. Quod nihil scitur. Lugduni apud Ant. Gryphium, 1581.

Brucker *(Historia Critica Philosophiae*, tomo IV, parte 1.ª, pág. 542) dice que el libro de Sánchez fué reimpreso en 1665 con una pobre refutación de Daniel Hartnack titulada *Sanchez aliquid sciens, additae sunt textui notae refutatoriae et praemissa est historia breviuscula scepticismi veteris et recentis.*

Teófilo Braga trae un breve, pero atinado artículo sobre Sánchez, en sus *Questões de Literatura e Arte Portugueza*, Lisboa, 1881, págs. 274 á 281

cia con el ensayo de Pedro de Valencia, limitado, es verdad, á una escuela sola (la *Academia Nueva*), ó más bien á la posición de un solo problema, el del conocimiento, tal como en dicha escuela fué formulado. Pero ¡qué riqueza y qué sobriedad al mismo tiempo en los detalles de erudición! ¡Qué crítica tan firme y tan segura! ¡Qué hábil manejo del tecnicismo de la filosofía griega en sus monumentos más obscuros! ¡Qué estilo tan preciso y tan severo! ¡Qué manera de exponer tan enteramente moderna! Cuando leemos á Pedro de Valencia nos parece leer á Ritter, y aun á Zeller. Semejante manera de escribir la historia de la filosofía, con espíritu desinteresado y sereno, con verdadero espíritu crítico, con aquella intuición retrospectiva que ayuda á reconstruir el pensamiento ajeno sin mezclarle torpemente con el pensamiento propio, era novísima en el siglo XVI. No hay mas que comparar la *Academia* de Pedro de Valencia con los trabajos, por otra parte tan meritorios, de Justo Lipsio sobre la física y la moral de los estoicos, y aun con los de Gassendo sobre Epicuro, para advertir la ventaja que nuestro crítico les lleva. Hoy mismo no es posible exponer mejor la disputa entre Zenón y Arcesilao, la sutil dialéctica del Pórtico, los argumentos escépticos ó probabilistas de Antioco, de Carneades, de Philon, ó la verdadera doctrina de Epicuro sobre el testimonio de los sentidos, vindicada con tanta habilidad de los reparos de Marco Tulio.

El modesto carácter de libro de erudición y de filología que quiso dar Pedro de Valencia al suyo (1) no impide que se transparente su pensamiento propio, bastante inclinado á la tesis de Arcesilao y al *probabilismo* de la nueva Academia. Todas sus simpatías le llevaban hacia aquel modo de filosofar que en el Renacimiento había renovado Luis Vives. Su libro parece principalmente destinado á vindicar, dentro de ciertos límites, el escepticismo antiguo, dando interpretación racional á aquellas opiniones, á primera vista

(1) *Nos autem nunc nec quaestionem ipsam examinamus, nec decretum interponimus nostrum, sed rem gestam narramus, grammatico operi, ut Galenus ait, id est, veterum aictis repetendis et in medium adferendis operamim pendentes nostram* (pág. 170 de la edición de Cerdá).

insólitas y paradójicas, que cayendo en manos de retóricos, como Cicerón, ó de compiladores, como Laercio, Plutarco y Sexto, habían llegado á degenerar en manifiestos absurdos. «Yo (dice Pedro de Valencia), cuando oigo atribuir á hombres verdaderamente ilustres opiniones de todo punto ridículas, irracionales y contrarias á todo buen sentido, en vez de burlarme de la pobre razón humana, lo que hago es resistirme á creer que estén fielmente expuestas é interpretadas tales como ellos las profesaron, pues ¿cómo es posible que un absurdo que salta á los ojos de mi cortísimo entendimiento haya podido ser enseñado, después de larga meditación, por hombres tan grandes?» (1). Guiado por este criterio tan sano y tan firme, fué el primero que borró de la historia de la filosofía infinitas patrañas, atribuídas no sólo á los académicos, sino á los epicúreos y á los estoicos. Para él, antes de juzgar una doctrina filosófica, había que remontarse á las fuentes, *ex ipsis primis fontibus*, y no en otra lengua que en la suya propia, puesto que de los traductores latinos, especialmente del de Sexto Empírico, se muestra muy poco satisfecho.

No sería imposible encontrar otros vestigios de criticismo ó de escepticismo si penetráramos en nuestra filosofía del siglo XVII. poco ó nada estudiada hasta hoy, decadente, sin duda alguna, respecto de la del siglo anterior, pero no enteramente infecunda ni falta de originalidad, especialmente en sus moralistas. Que no faltaron en aquella centuria quienes discutiesen de un modo ó de otro

(1) *Quae ideo scripsimus ut exemplo sint quam non sint antiquorum philosophorum dogmata ex adversariorum dictis aestimanda. Atque ego quidem quum illustrium quondam virorum absurda quaedam decreta, et praeter communem omnium sensum narrari et exsibilari audio, adduci non possum, ut credam fideliter, et uti ab illis sentiebantur et docebantur, relata et interpretata: qui enim ego nullius ingenii homo illorum absurditatem e vestigio pervideam, illi multo ingenio meditata ridicula tandem protulerint? (Academica, sive de iudicio erga verum, ex ipsis primis fontibus, opera Petri Valentiae Zafrensis in Extrema Baetica, Antuerpiae, ex officina Plantiniana, apud viduam et Joannem Moretum,* M.D.XCVI, 8.º)

(Reimpreso en los *Clarorum Hispanorum Opuscula Selecta et Rariora*, de Cerdá y Rico, Madrid, 1781, y también en varias ediciones de Cicerón, especialmente en la del abate Olivet y en la nuestra de la Imprenta Real.)

las bases de la certeza, nos lo prueba el hecho de haber escrito contra ellos el franciscano de Santander Castillo Calderón su libro *De certitudine invariabili discursus scientifici.* Y que tales dudas no se encerraban en el recinto de las escuelas, lo indican libros populares como la *República Literaria*, de Saavedra Fajardo, cuyo autor, que no era filósofo, sino hombre de mundo, político y diplomático, manifiesta, aunque no de un modo pedantesco, sino risueño, ameno y fácil, aquel mismo espíritu escéptico, ó más bien sofístico, de detracción de las ciencias, que en Cornelio Agripa hemos encontrado (1). Esta semejanza no se ocultó á los contemporá-

(1) Hay un escéptico sevillano del siglo XVI más semejante á Cornelio Agripa que á Francisco Sánchez. No he llegado á ver su obra, y sólo sé lo que de ella dice D. Bartolomé J. Gallardo, que en el *Ensayo de una biblioteca española de libros raros y curiosos* la describe del modo siguiente:

Lupi Alphonsi a Cerrera, hispalensis. Oratio habita in Academia Complutensi die Sancti Lucae, anno ab humanitate verbi 1530.

(Al fin.) *Excussum Compluti apud Michaelem de Eguia, anno ab Orbe redempto* 1531.

Octavo, sin reclamos ni foliatura. Tiene 76 hojas.

Fué este Lope Alonso de Herrera padre ó hermano del geopónico Gabriel Alonso de Herrera y del revolucionario filosófico Hernán Alonso de Herrera, autor del rarísimo libro de la *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces.*

La oración está dedicada á Benito Jiménez de Cisneros, sobrino del Cardenal, y sirvió como discurso de apertura de la Universidad Complutense, en 1530.

Gallardo la califica de «diatriba paradojal contra las ciencias, por el estilo de la de Juan Jacobo Rousseau», y copia algunos trozos de ella.

Dice el autor en la dedicatoria: «*Accipe igitur declamatiumculam nostram in qua Sapientiae humanae de industria convicium fecimus, in gratiam Divinarum Litterarum*».

Esto puede ser escepticismo místico, ó tal vez mera precaución oratoria. Lo cierto es que el autor era un acérrimo erasmista. «En su oración (dice Gallardo) léense algunos rasgos y pinturas brillantes, que representan el flaco de los tenidos por sabios en los varios ramos del humano saber, ó los vicios de varios estados y clases de la sociedad, sin perdonar á los más respetables por la santidad de su ministerio. Al clero secular da una cruel fraterna en la hoja 37, y pasando al regular, traza la transición de este modo:

«*His proximi erant, aeque ac priores, et aeque feliciter studiis, dediti, quos fratres vocant; quorum cum sint in Reges, in primores, in tribunalia, in magis-*

neos, y así vemos que el Dr. Porres, catedrático de griego en Alcalá, autor de un docto y soporífero prólogo que acompaña á la *República* en la edición de 1670, habla del libro que comenta como de una declamación paradoxal contra la ciencia, semejante á la de Carneades contra la justicia. El fárrago de Sexto Empírico no dejaba de tener aficionados y lectores, siéndolo muy asiduo el célebre Deán de Alicante Manuel Martí, de quien nos refiere su biógrafo Mayáns que «en su juventud fué muy partidario de la secta de los escépticos y se empapó en las *Hypotyposes Pirrónicas*, de Sexto Empírico, haciendo de ellas sus delicias á tal punto, que el Cardenal Aguirre, su patrono, tuvo que apartarle de aquella lectura tan asidua, temeroso de que enfermase de gravedad con estudio tan indigesto». Pero este escepticismo del Deán era una pura recreación erudita, uno de aquellos alardes de gimnasia intelectual que tanto le gustaba practicar, como lo fué el empeño que simultáneamente había tomado de aprenderse de memoria el texto griego de Homero.

Tampoco tienen que ver nada con nuestro asunto los numerosos pensadores independientes que en todo el siglo XVIII, pero especialmente en su primera mitad, tomaron el nombre de *escépticos reformados* (ó mitigados), que luego, con mejor acuerdo, trocaron por el de *eclécticos*. Estos escritores, entre los cuales brillan el P. Feijóo, el anatómico Martín Martínez y el P. Tosca, tenían por nota común el ser adversarios de la escolástica y partidarios del método experimental aplicado á las ciencias físicas; pero en todo lo

tratus, in urbes, in rura, in viros (addidissem et in faeminas nisi quia timore impedior) summum jus, possunt tamen singuli dicere cum Propheta: quoniam non cognovi litteraturam, introivi in potentias Domini.»

«Y por este estilo quemante (añade Gallardo) prosigue hablando de los frailes.

»Esta oración, aunque tiene trozos sueltos llenos de primor y sentido, peca mortalmente contra la unidad de pensamiento... Ya cerca del final de su discurso, cuando va atando cabos el orador, deduce las máximas siguientes:

»*Porro sapientia bonam habet et stultitiae et insaniae partem. Sapientiam vero et stultitiae affinem et insaniae conjunctam esse necessitudine facile cuivis patebit... Sapientia vel paululum citra insaniam sita est, vel in ipso male sani capitis jacet confinio.*»

No diría más Lombroso en *L'Uomo di genio.*

demás disentían unos de otros, inclinándose ya al cartesianismo, ya al atomismo gassendista, ya al baconismo y á su legítimo descendiente el sensualismo lockista, direcciones todas extrañas al pensamiento dominante en la filosofía crítica. Cuando Martín Martínez llamaba *escéptica* á su Filosofía y á su Medicina, no quería mas que hacer constar su posición independiente respecto de Aristóteles y respecto de Galeno y reivindicar el principio del libre examen en todas las cuestiones opinables. El P. Feijóo, con mejor acuerdo, no gustó de llamarse *escéptico*, sino «ciudadano libre de la república de las letras».

El renacimiento del criticismo en España ha sido obra del siglo presente, revistiendo, como no podía menos, su forma moderna, la forma kantiana. Por todo lo expuesto en este discurso se habrá comprendido que la más original y la más influyente de las tres *Críticas* no carecía de precedentes en España, siendo los de Luis Vives tan obvios y manifiestos, que sólo á la escasa lectura de sus obras inmortales puede atribuirse el que ningún español haya reparado en ellos hasta ahora. Por lo tocante á la *Crítica de la Razón Práctica*, podíamos decir los españoles: *a Jove principium*, puesto que la moral estoica, tal como nuestro Séneca la entiende y explica, tiene más puntos de contacto y semejanza con la moral kantiana, que ninguna otra concepción ética de cuantas se han sucedido en el transcurso de los siglos. Hasta tiene Séneca su *imperativo categórico*, no ligera y vagamente formulado, sino reproducido con notoria insistencia: *Lo honesto por lo honesto, apetecible por sí mismo y por su propia virtud*; en suma, una especie de moral desinteresada, en que la virtud es recompensa de sí misma, sin consideración al premio ni á la pena. Otro punto capital de la segunda *Crítica*, es á saber, el postulado de la existencia de Dios como fundamento del orden moral, es uno de los argumentos que con más extensión y fuerza lógica desarrolla el catalán Raimundo Sabunde en su *Teología Natural* (1).

(1) Esta semejanza ha sido advertida ya por el abate Reulet, por Fr. Ceferino González, y por otros. Para convencerse de ello basta comparar el capítulo 82 del *Liber Creaturarum*, con el párrafo 5.°, cap 2.°, lib. II, parte I. de la *Crítica de la Razón Práctica*.

Aun es más extraordinaria la semejanza que se advierte entre ciertos principios estéticos, que son sobremanera fundamentales en la *Crítica de la facultad del juicio* (*Kritik der Urtheilskraft*), y los que sobre idéntica materia sostuvieron un gran número de teólogos españoles de los más ilustres, en los dos siglos XVI y XVII, por mucho que estos recuerdos alarmen y mortifiquen á ciertos escolásticos modernos, cuya estética, un tanto sentimental y asustadiza, suele ir por otros muy diversos senderos. No es posible ni conveniente detenernos aquí en materia ya extensamente tratada en otros escritos míos, y así, me limitaré á recordar que la hermosa fórmula de la *finalidad sin fin* está contenida en germen en la filosofía escolástica, y especialmente en la de nuestros españoles del buen tiempo, que tanto ahondaron y tanto insistieron en esta distinción racional entre lo bueno y lo bello. ¿Qué otra cosa, por ejemplo, nos enseña fray Juan de Santo Tomás, sino el subjetivismo de la estética kantiana, cuando con tanta repetición inculca que «la forma del arte no es mas que la *regulación y conformación con la idea del artífice*»; que «*la disposición artificiosa es del todo independiente de la rectitud e intención de la voluntad, y de la ley del recto vivir*», no porque sea contraria, sino porque «el arte, en cuanto arte, no depende de la voluntad»; «que la verdad en el arte no se ha de regular por lo que es ó no es en la realidad, sino por el *fin del arte mismo y del artefacto que ha de hacerse*», y finalmente, que «el arte, *formalmente* considerado, es infalible, aunque por razón de su materia sea falible y contingente» (1). Y si Kant nos enseña que el arte nunca de-

(1) *Istae virtutes* (artes) *non versantur circa veritatem necessariam et infallibilem «speculative», et prout mensuratur per ipsum esse vel non esse rei, sed circa veritatem infallibilem «practice», id est secundum conformitatem ad ipsas regulas quibus res practica dirigitur... Alia est autem mensura actionis liberae ut libera, alia rei ut artificiosae et factibilis... Ex parte formae differunt* (ars et prudentia) *quia forma prudentiae... est regulatio moralis in ordine ad debitum finem... At vero forma artis est regulatio et conformitas ad ideam artificis... Sed tamem ista regulatio artis differt a regulatione morali, quia moralis est secundum legem impositam actibus liberis et juxta dispositionem ad recte agendum: artificiosa vero dispositio objecti est omnino independens a rectitudine et intentione voluntatis, aut a lege recta vivendi, sed solum rem ipsam intelli-

pende de conceptos propiamente intelectuales, ya el sutil y arrojadísimo jesuíta Rodrigo de Arriaga nos había dicho, casi en iguales términos, que «el arte nunca se guía por principios discutidos científicamente», y que en las cosas de arte tiene el principal lugar cierta facultad imaginativa que procede sin discurso ni ciencia. Lo cual no obsta (son palabras de Rodrigo de Arriaga, aunque lo mismo pudieran ser de Kant) para que las artes tengan ciertos principios generales que parecen razones *a priori*. ¿Qué más? Los Padres Carmelitas Salmanticenses, en su famoso Curso Teológico, hacen consistir la bondad ó belleza de la obra artificial, no en la finalidad objetiva ó *teleológica*, sino en la conformidad de la obra con la idea é intención del artífice, finalidad peculiar del arte mismo. Bueno fuera que los novísimos filósofos ultra-escolásticos (de quienes bien pudiéramos decir, comparándolos con los antiguos, *scholasticis scholasticiores)*, antes de lanzar atropellados anatemas sobre todo lo que á sus ojos lleva el *signum bestiae* del espíritu moderno, diesen un repaso de vez en cuando á las obras de nuestros clásicos Doctores, donde ciertamente no temerán encontrar dicho signo. Pero es cosa tristísima para los que creemos, respetamos y amamos de todas veras lo que creyó, respetó y amó la España antigua, ver que hasta el catolicismo polémico que hoy se gasta parece género de importación extranjera, resultando muchos de sus brillantes adalides, católicos traducidos del francés, ó católicos traducidos del italiano.

gendam vel cognoscendam vel operandam in se rectificans juxta finem artis, non ut rectificetur arbitrium operantis... Ad debitum modum artis non requiritur quod procedat artifex cum recta intentione vel eligens operam propter ipsam honestatem... sed solum requiritur quod sciens seu intelligens operetur... Ars vero non dependet in suis regulis ex rectitudine moralis bonitatis: sic rectitudinem operis respicit, non bonitatem operantis... Dicimus artem liberalem esse rectam rationem agibilium, non quatenus moralia sunt aut bonum reddunt operatem, sed quatenus opus ipsum reddunt bonum bonitate operis... Unde non respicit bonitatem operantis, nec curat de malitia, sed solum bonitatem seu rectitudinem operis in se. (R. P. Joannis a Sto. Thomo, Ord. Praed... Cursus Theologici in Primam Partem D. Thomae. Tomus Primus, pág. 194, edición de Lyón, 1663.)

Otras muchas citas semejantes pueden leerse en el segundo tomo de nuestra *Historia de las Ideas Estéticas en España.*

Pero esto no es del caso, ni parece adecuada la ocasión presente para estériles lamentaciones. Hoy sólo trato de arqueología filosófica, materia desinteresada de toda controversia y único refugio del espíritu que compara el esplendor y la grandeza de la especulación española de otros días, con el abatimiento presente. Creo haber demostrado que en ninguna de sus partes integrantes era el criticismo novedad enteramente peregrina en España, cuando muy lenta, obscura y tímidamente comenzó á insinuarse la doctrina kantiana en nuestras aulas, en fecha más remota de lo que generalmente se cree, si bien posterior á la época de su introducción en Inglaterra y en Francia, como no podía menos de suceder, dada la inferioridad en que habíamos caído y la casi completa suspensión de nuestros estudios durante la guerra de la Independencia y los disturbios civiles que casi inmediatamente la siguieron (1). Así y todo, ya en 1820, un profesor de la Universidad de Salamanca, don Toribio Núñez, daba á la estampa, con el título de *Sistema de la ciencia social*, un libro, hoy olvidado, pero no enteramente digno de serlo, á lo menos como objeto de curiosidad, puesto que el autor, secuaz ardoroso, como todos los liberales de su tiempo, de la teoría utilitaria de Bentham en ciencias morales y políticas, rechaza, no obstante, por deficiente y anticuada, la ideología sensualista en que el *utilitarismo* se apoyaba, y proclama las excelencias de la crítica de Kant como base de toda metafísica futura (2).

(1) Prescindiendo de algunos escritores de fines del siglo pasado (como el P. Ceballos) que hablan mucho de un tal *Cancio*, que á mi entender, no es el filósofo de Koenisberg, sino el teólogo y filósofo wolfiano Israel Canz, la primera mención de Kant que encuentro en España está en una oda publicada en 1807 por el entonces Conde de Haro y luego Duque de Frías, D. Bernardino Fernández de Velasco, en alabanza del método pedagógico de Pestalozzi. Allí, después de un pomposo elogio de lord Bacón, se lee:

Newton, Lock, Condillac, el ardua senda
También hollaron con gloriosa planta;
Y Vives, Herder, *Kant*, y aquel que sabio
Cual ninguno, en la Helvecia se levanta,
Al mortal ignorante
Le enseñan á pensar...

(2) «Apreciando sólo del sistema de Locke cuanto dice relación con el análisis y mecanismo del lenguaje, es menester abandonar su sensualismo, y

Tal recomendación se perdió por entonces entre el tumulto de las pasiones políticas, ferozmente exaltadas; pero andando los tiempos, y restablecida en algún modo la disciplina académica, volvió á sonar el nombre de Kant, y si no puede decirse que su influencia en el pensamiento español contemporáneo haya sido tan grande como la que ejerció por algún tiempo el eclecticismo francés, y más adelante el idealismo alemán en sus formas hegeliana y krausista; como todos estos sistemas presuponen en mayor ó menor grado el conocimiento previo de la analítica kantiana, algo y aun mucho de ésta ha andado y anda revoloteando por el recinto de nuestras cátedras, sin contar con que pensadores aislados, y aun grupos de cierta entidad, si bien de corta duración, han profesado ya el kantismo tradicional y puro, ya el kantismo mitigado de los últimos escoceses, ya el neokantismo de algunos semipositivistas alemanes. En medio de la inmensa anarquía que caracteriza nuestra producción filosófica de este siglo, no dejan de notarse en ella ciertas direcciones, en las que, si bien de un modo tibio é indeciso, parece como que todavía percibimos rasgos y matices de los que caracterizaron al triunfante y glorioso pensamiento español de otras edades. Y no me refiero en esto sólo á la restauración escolástica, que ya empieza á tomar color español en algunos de sus maestros, especialmente en los que pertenecen á las órdenes religiosas, donde el amor á la tradición ha sido siempre más vivo, sino en la misma filosofía cristiana independiente, y aun en la filosofía heterodoxa. Y así como el innegable, aunque no muy merecido, favor que por

más aún el de Condillac y Destutt-Tracy. Por el sistema de estos sabios podrá indagarse, como se han indagado aceleradamente y sin tropiezo alguno, las leyes de los cuerpos físicos, y aun de la economía popular ó industria popular, en una palabra, todo el saber objetivo; pero aplicado aquel sistema á la ciencia del hombre, es decir, á su saber subjetivo, no pudo menos de retrasar, como ha retrasado, la averiguación del origen de nuestras ideas morales, de los fundamentos en que todas se apoyan y de que todas se deducen, de la piedra de toque que las distingue y que las califica, y del grado de exactitud y evidencia de que eran susceptibles. El sistema de Kant conduce más seguramente en esta investigación.» (*Sistema de la Ciencia Social.*) Salamanca, 1820 (pág. 139).

muchos años obtuvo el armonismo krausista, con detrimento de otros sistemas alemanes de muy superior potencia metafísica, quizá pueda explicarse por aquella tendencia armónica del genio español que ya apunta en lo poco que de metafísica escribió Séneca, y luego se dilata vigorosa en Ben-Gabirol, Raimundo Lulio, Sabunde, León Hebreo, Fox Morcillo y todos los platónicos del Renacimiento, así la tendencia crítica y psicológica, no menos esencial en la historia de nuestra filosofía, la de Luis Vives, Gómez Pereira y Francisco Sánchez, parece que en nuestro siglo ha favorecido las diversas, aunque particulares y fugaces, apariciones de la doctrina kantiana, ya en la forma escocesa de Hamilton y Mansel (1), ya con-

(1) Esta escuela está principalmente representada por pensadores catalanes, como Martí de Eixalá y Llorens. De las ideas del primero, que apenas alcanzó los trabajos de Hamilton, pero que puede decirse que los adivinó en gran parte, es fácil adquirir conocimiento por sus publicaciones, aunque desgraciadamente no son muchas ni muy extensas. Llorens nada imprimió fuera de su discurso inaugural de 1854, y no ha dejado mas que apuntes y extractos de sus lecciones; pero fué un poderoso educador de inteligencias, cuya influencia, como la de Sócrates, no quedó archivada en libros, sino en espíritus humanos. Con más celo que discreción, algunos discípulos suyos han querido concederle el honor póstumo de haberse inclinado en sus últimos tiempos al neo-escolasticismo. Ni mis recuerdos personales, ni lo que he aprendido de quienes más íntimamente le trataron, me permiten afirmar tal cosa, ni Llorens lo necesita para que nadie dude hoy (como nadie dudó en vida suya) de su perfecta ortodoxia. Es cierto que en sus últimos años pareció conceder más atención á la metafísica escolástica, y leyó con agrado y aun recomendó algunos expositores de ella, principalmente á Sanseverino, pero no sé que de aquí pasara nunca. Es cierto que la lógica de Aristóteles le mereció siempre extraordinario aprecio y formaba parte integrante de su enseñanza, pero no aconsejaba que se estudiase en los intérpretes escolásticos, sino en Trendelemburg principalmente. No creo que de este género de aristotelismo pasase nunca. El formalismo escolástico, como todo formalismo exterior é impuesto, era incompatible con el método de observación interna que desde el primero hasta el último día de curso preconizaba Llorens. Para imponer una doctrina cerrada hubiera tenido que convertirse en otro hombre. Confiaba demasiado en la espontaneidad racional, para que fuera á repetir el crimen del tirano Mezencio, encadenando al muerto con el vivo. Vivió y murió en la escuela de Hamilton, libremente interpretada, y sin rechazar nunca el poderoso elemento de la analítica kantiana, que la sir-

cretada á ciencias particulares, como la Filosofía de las Matemáticas (1) y la Estética (2), ya en la forma del criticismo de Renouvier (3) ó del neokantismo de Kuno Fischer (4). Quizá hubieran prosperado más todas estas direcciones, sobre las cuales, en buena cortesía literaria, debo suspender aquí todo fallo, si sus representantes hubieran cuidado (como sé que lo intentó uno de ellos, maestro inolvidable para mí) de soldar el criticismo moderno con el antiguo, y buscar en nuestros libros del siglo XVI el germen de vida que todavía contienen. Algo de eso he intentado realizar en el presente estudio, que, como todos los míos, no se propone inculcar doctrina alguna, sino presentar y exponer lealmente la genealogía de todas ellas.

¿Y quién se atreve á dogmatizar en medio de la actual crisis filosófica? La Metafísica nada tiene de ciencia exacta, y en este punto,

ve de indispensable preámbulo. De la *Crítica de la Razón Pura* no infería él ni el idealismo ni el materialismo, sino aquel *tertium quid* de la escuela de Edimburgo: el realismo natural, la distinción entre el sujeto y el objeto, la afirmación de lo contingente y condicionado, y la revelación de lo absoluto é incondicionado, no en la esfera del conocimiento, sino en la esfera de la creencia, y todo ello envuelto en el acto primitivo de la íntegra conciencia. Si acertaba ó erraba en esto, no es del caso discutirlo; pero esto pensó y no otra cosa ninguna, y esto mismo había pensado Luis Vives.

(1) La *Teoría trascendental de las cantidades imaginarias* (Madrid, 1865), del malogrado Rey y Heredia, es, sin duda, la obra más original que el movimiento kantiano ha producido en España. Véanse también su *Lógica* y su *Ética*.

(2) Véase la *Estética* de Núñez Arenas, y hasta cierto punto la *Estética* de Milá y Fontanals. También hay tendencias marcadamente kantianas en los *Prolegómenos* de algunos catedráticos de Derecho.

(3) Esta tendencia parece predominar en las numerosas publicaciones filosóficas del Dr. Nieto y Serrano (*Bosquejo de la ciencia viviente.—La Naturaleza, el Espíritu y el Hombre, programas de enciclopedia filosófica.—Filosofía de la Naturaleza.—Biología del Pensamiento*, etc., etc.)

(4) El malogrado é ingeniosísimo crítico literario D. Manuel de la Revilla siguió por algún tiempo esta dirección, importada á España por D. José del Perojo, traductor de la *Crítica de la Razón Pura* con los prolegómenos de Kuno Fischer, y autor de unos *Ensayos sobre el movimiento intelectual de Alemania*.

queriéndolo ó sin quererlo, todos somos más ó menos escépticos, por supuesto, en el buen sentido de la palabra. ¿Qué ha de enseñar la Filosofía, si no enseña á ignorar á tiempo y á confesar razonadamente esta docta ignorancia? Por eso el gran filósofo de Valencia la definía *ars nesciendi*.

Pero también este arte es sobremanera resbaladizo, y hay modos de ignorar que no son profesiones de modestia, sino disimulaciones de la soberbia. El *agnosticismo* más radical, condensado en la célebre fórmula «*Ignorabimus*», envuelve una afirmación categórica, tan temeraria como las más temerarias afirmaciones dogmáticas. Las fronteras del extremo idealismo de Berkeley y del extremo nominalismo de Hume, se tocan por muchos lados. El primer producto de la crítica kantiana fué el sistema de la universal identidad. En el mismo período crítico que actualmente atravesamos, no es el elemento materialista el que domina, como vulgarmente se cree; no es siquiera el elemento positivista: es el nihilismo ideológico, que Ravaisson llama enérgicamente «la doctrina de la disolución universal». La *materia* y la *fuerza* han ido á acompañar en su panteón á las demás entidades metafísicas. ¿Ni por qué habían de tener mejor suerte? El mundo de los *agnósticos* es el de los fenómenos múltiples y difusos, sin unidad ni enlace, el mundo fantasmagórico de las apariencias sensibles. Por rara fatalidad, parecen condenados á vagar en el país de las sombras aquellos mismos filósofos que cifran su mayor arrogancia en llamarse hijos de la tierra, y en no reconocer como existente, sino lo que ven con sus ojos y palpan con sus manos, envolviendo en la desdeñosa calificación de *misticismo* toda teología y toda filosofía, desde los Vedas hasta Plotino, y desde Plotino hasta Hegel.

Pero en vano se intenta extirpar del entendimiento humano la raíz de la aspiración trascendental. Sin Metafísica no se piensa, ni siquiera para negar la Metafísica. Las abstracciones tienen vida más dura y resistente que las más duras realidades. El mismo Stuart-Mill, después de haber negado en su *Lógica* toda necesidad absoluta y relativa, dialéctica y moral; después de haber sustituído las relaciones de dependencia con las de concomitancia, y de haber quitado á la inducción misma todo fundamento racional, dejándola

reducida á operación de puro instinto que enlaza mecánicamente hechos análogos ó semejantes; después de haber arruinado, en suma, no ya el sistema de las causas teológicas ó escolásticas, sino la misma noción de ley, y todos los principios que legitiman la certidumbre científica, tuvo que restablecer, aunque de un modo vergonzante, el principio de causalidad con el extraño nombre de *antecedente incondicional*. Y este *antecedente incondicional de un hecho*, antecedente que no deja lugar para ningún hecho intermedio, ¿qué otra cosa puede ser sino una causa necesaria, con necesidad lógica y metafísica? Nunca la mera sucesión ó yuxtaposición de los fenómenos bastará á justificar la *previsión* científica. Aun el empírico más intolerante tiene que admitir como implícito el *antecedente incondicional*, y hay quienes (y Stuart-Mill es de ellos) aceptan, como posible á lo menos, y no reñido con el modo de pensar positivo, el *antecedente universal*, aunque se le conciba, al modo espiritualista, como inteligencia pura, creadora y conservadora del mundo.

Por otra parte, es imposible desconocer el carácter metafísico de algunas de las más elevadas manifestaciones del positivismo científico. En vano se clama sin cesar: «*pensar es condicionar*», «no conocemos nada que no sea relativo». Y entretanto, el mismo Herbert Spencer reconoce que sólo podemos decir *relativo* en oposición á la idea de lo absoluto y de lo incondicionado, que podrá ser todo lo obscura, misteriosa é incognoscible que se quiera, pero que no deja de ser el fondo mismo de nuestra inteligencia, y la única medida que tenemos para estimar, entender y clasificar las relaciones y lo relativo.

Aquella misma *abstracción* que Taine reconoce y ensalza, llamándola «facultad magnífica, intérprete de la naturaleza, madre de las religiones y de la filosofía, única distinción verdadera que separa al hombre del bruto y á los grandes hombres de los pequeños», ¿qué otra cosa puede ser en último término sino la razón misma, funcionando conforme al principio de causalidad, ó si se quiere, conforme al *axioma de las causas*? Llámese *ley suprema y generadora de la ciencia*, como la llama Taine; llámese *hipótesis necesaria*, como la llama Renán, la tesis metafísica entrará siempre por algún

resquicio, ya como tesis, ya como hipótesis, hasta en los catecismos de la ciencia experimental, donde no se hablará de causas finales, pero se hablará, como el mismo Claudio Bernard habla, de una cierta *idea orgánica y creadora*, *de un tipo armónico*, de una finalidad, en suma, sin la cual, á despecho de todos los *determinismos* del mundo, no se explica el fenómeno de la vida.

Si es verdad, según la profunda sentencia de Leibniz, que «los principios generales entran en todos nuestros pensamientos, aunque los poseamos sin saberlo», firmemente hemos de creer que el actual angustioso momento de crisis y desgarramiento filosófico ha de terminar, como terminaron sus similares en la historia, por una nueva y más completa síntesis especulativa, que levantándose sobre las combinaciones geométricas, mecánicas y químicas, y sobre el determinismo puro, en vez de intentar la explicación de *lo superior por lo inferior* (tentativa que el mismo Augusto Comte declaró vana é infructuosa), convierta los ojos al ideal eterno, sin cuya luz refleja y dispersa no es inteligible siquiera el mundo de la realidad. Sólo entonces podremos arrancar de nuestras carnes esta ardiente túnica de Nesso que Kant imprimió sobre ellas. Sólo entonces, y no ciertamente por el camino de la *Metafísica experimental* (invención no menos donosa que la del *Dios ateo* de cierto poeta), sino por el ancho y triunfal camino del *idealismo realista*, idéntico en sustancia al que recorrió el genio semidivino de Aristóteles, podremos llegar á aquella *libre síntesis del espíritu*, presentida é invocada hasta por el neokantiano Lange en su *Historia del materialismo*.

Entonces y sólo entonces cesará el triste divorcio en que hoy viven la especulación y la experiencia, y podremos penetrar *inoffenso pede* en los templos serenos de la antigua sabiduría, sin aquella triste y abrumadora preocupación que hoy embarga el ánimo menos pesimista. Y entretanto que acaban de disiparse las nieblas que todavía nos encubren el sol de la Metafísica futura, seamos prudentes, y no pequemos ni por exceso de timidez ni por exceso de confianza. Guardémonos mucho de añadir al testimonio de conciencia nada que en él no esté virtualmente contenido. Guardémonos también de cercenar cosa alguna de lo que él contenga, ni de

aislar uno cualquiera de sus elementos y considerarle como en desacuerdo y hostilidad con los restantes. Practiquemos en todo aquel programa tan modesto, pero tan sabio, de higiene intelectual que comprendió William Hamilton en tres palabras de inmenso sentido, nunca más dignas de recordarse que en épocas de dura transición como la presente: *parsimonia*, *integridad*, *armonía*.

He dicho.

III

ALGUNAS CONSIDERACIONES

SOBRE

FRANCISCO DE VITORIA

Y LOS ORÍGENES DEL

DERECHO DE GENTES

CONTESTACIÓN AL DISCURSO DE ENTRADA
DE D. EDUARDO DE HINOJOSA EN LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA,
EL 10 DE MARZO DE 1889

Señores:

Son las Academias congregaciones de hombres estudiosos, instituídas para algún fin de pública y superior enseñanza. Sus puertas, cerradas siempre á la vanidad endiosada, al espíritu de improvisación y de aventura, al histrionismo ostentador y temerario, suelen abrirse de par en par al mérito positivo y modesto, que las más de las veces ni aun necesita salir de su retiro para llamar á ellas. Las honras académicas van por sí mismas á buscarle, á sorprenderle quizá, en medio de sus útiles vigilias, dándole nuevo aliento para continuarlas. No es título de alarde y vanagloria el de académico; no es título de jerarquía nobiliaria, puesto que no la hay en la república de las letras: es, ante todo, título de función y oficio, que sólo pueden desempeñar los doctos y capaces. Para empresas y hazañas de otro género tiene la sociedad otros premios más apetecidos, más envidiados y más brillantes; al hombre literato y estudioso sólo le quedan las palmas que del estudio nacen y con el estudio crecen. Así lo ha pensado nuestra Academia de la Historia, llamando á su seno á uno de los más profundos y más modestos cultivadores de los estudios históricos en España, al Sr. D. Eduardo de Hinojosa, cuyo erudito y meditado discurso acabáis de oir con visibles muestras de aprobación y respeto.

Desde los primeros años de su aprovechada y brillante carrera, gustó el Sr. Hinojosa de seguir rumbo muy distinto del que entre nosotros priva, dirigiendo su actividad, no á la conquista de lauros tan fáciles como efímeros, sino al conocimiento directo y formal de las fuentes del saber, conforme á un método exacto y riguroso. Y como su inclinación le llevase muy desde el principio á las ciencias históricas y jurídicas, á las que estudian y trazan el progresivo des-

arrollo de la noción del derecho en la conciencia de los individuos y en la conciencia de las naciones, comenzó por hacer familiares suyas aquellas lenguas que por excelencia llamamos clásicas, y en las cuales de un modo más exquisito y soberano que en otras algunas se han revelado el numen de la Justicia y el numen del Arte. Dueño ya de las lenguas griega y latina, comprendió que en el estado actual de los estudios no bastaba la mera interpretación literal de los textos para llegar á su cabal y perfecto sentido, en las múltiples relaciones que el conocimiento histórico abraza; y llevó á término, con vigor verdaderamente digno de imitación y ejemplo, otro trabajo aun más lento y más arduo, el de ponerse al nivel de la cultura general europea en aquellos conocimientos que él con especial predilección y ahinco cultivaba. Aprendió, pues, el Sr. Hinojosa, entre otras lenguas extranjeras, la lengua alemana, fundamental instrumento de cultura para todo hombre científico de nuestros días; y con tal auxilio dióse al estudio de cuantos trabajos arqueológicos, epigráficos, numismáticos, geográficos y jurídicos nos brinda en abundancia la exuberante producción de las Academias germánicas. En tal exploración, no le sedujo ni por un solo momento el atractivo de la novedad: no se apresuró á dogmatizar con vanas teorías sobre lo que iba aprendiendo: no pretendió ser maestro antes que discípulo completamente formado: no concedió á la temeraria conjetura el lugar sólo debido á la investigación prudente, una y otra vez probada en el crisol de la experiencia histórica: no prestó oído á los cantos de sirena con que la imaginación, disfrazada de razón sintética y discursiva, suele arrastrar y fascinar á los hombres de nuestra raza; no sacrificó nunca la augusta integridad de la ciencia á preocupaciones del momento, á vanas tramoyas de partido y de escuela, á exhibiciones oratorias, á juegos de artificio, que, aprovechando poco para la vida de las sociedades presentes, convierten en vilísimo juego una cosa tan digna de respeto como la vida de las sociedades que fueron, y que por el mero hecho de estar enterradas tienen derecho plenísimo á la serena imparcialidad del juicio desinteresado, único que en rigor puede llamarse histórico. No fué, por consiguiente, el Sr. Hinojosa historiador de los que se llaman *populares;* pero consiguió agradar á los pocos que aman la

historia por sí misma, independientemente de la aplicación que de ella se hace ó puede hacerse en periódicos ó en Congresos. Fué poco leído, pero le leyeron todos los que podían y debían leerle. Hizo muchas monografías, que andan esparcidas en revistas y en colecciones eruditas, é hizo, sobre todo, dos libros, cuyos solos títulos bastan para indicar las altas aspiraciones de su autor, la *Historia del Derecho Romano conforme á las últimas investigaciones*, la *Historia del Derecho Español*, obra de vastísimo plan, de la cual va publicado el primero y más difícil volumen, concerniente á la époçá primitiva, á la romana y á la visigótica.

Grave empresa en todas partes la de una *Historia del Derecho Romano;* gravísima sobre todo en España, donde estos estudios habían sufrido un retroceso casi de medio siglo; donde pasaba por romanista profundo el que en su juventud había decorado á Heineccio y á Vinnio; donde todavía suelen alcanzar nombre y consideración de jurisconsultos gentes para quienes no existe más Derecho romano que el contenido en las compilaciones justinianeas, sin que de estas mismas comprendan el modo de formación ni el espíritu; sin que de estas leyes ni de otras algunas penetren la razón social, ni el medio histórico en que nacieron, ni el fundamento filosófico, ni nada, en suma, de lo que legitima ó explica el que una institución nazca ó muera. Contra esa absurda rutina de enseñar el Derecho romano como si se tratase de un Código abstracto y cerrado, y no de una construcción lentamente elaborada por los siglos; contra ese dislate de aspirar al título de intérpretes de las leyes de un pueblo muerto, sin conocer ni su historia, ni su arqueología, ni sus costumbres, ni su literatura, ni su ciencia, ni nada, finalmente, de lo que pensaban y sentían los hombres que hicieron y aplicaron esas leyes, había eficaz remedio en la tradición española; pero no en la tradición degenerada y corrompida, de rábulas y leguleyos, que nuestros padres alcanzaron, sino en la gran tradición de la cultura española del siglo XVI, en los Agustines, Goveas y Covarrubias, y en la tradición del siglo XVII, más olvidada todavía, aunque no menos gloriosa, puesto que vive, para quien sabe leerlos, en los libros de D. Francisco de Amaya y de Melchor de Valencia, de Fernández de Retes y Ramos del Manzano, de Nicolás Antonio y de Al-

tamirano Vázquez. Así lo entendieron nuestros grandes jurisconsultos del siglo pasado, que fueron á la vez doctísimos en letras humanas, peritos en las disciplinas arqueológicas, como Finestres, como Mayáns, como Dou. ¡Ojalá que la admirable carta latina con que Mayáns encabezó en 1757 el *Hermogeniano* de Finestres, hubiera sido hasta hoy el programa de nuestros jurisconsultos y de nuestros historiadores del Derecho! Pero no sé qué mala fortuna ó qué siniestra preocupación ha separado entre nosotros dos ramas de estudios que debieran permanecer eternamente unidas; y al mismo paso que es frecuente encontrar en los historiadores, en los humanistas, en los críticos literarios, total ignorancia de la historia jurídica, que tanta luz da para penetrar en la vida de las generaciones pasadas, es no menos frecuente y no menos doloroso advertir, en los que han hecho oficio ó profesión del estudio de las leyes, un absoluto desconocimiento de la historia externa y política, y todavia más, de la historia intelectual é interna, de la historia de las ideas morales, científicas y artísticas, únicas que explican íntegramente la elaboración del hecho jurídico.

Así lo ha entendido el docto compañero á quien tengo hoy el honor de saludar en nombre de la Academia. Y por eso sus libros, difundidos por toda Europa, han alcanzado aplausos, á que están bastante desacostumbrados los oídos españoles en nuestro tiempo. Por eso su *Historia del Derecho Romano*, síntesis paciente y feliz del estado actual de estos conocimientos, libro de apariencia modesta y de mucho jugo, mereció que el eminente Flach, profesor de la Escuela de Ciencias Políticas de París, y sucesor de Eduardo Laboulaye en la cátedra de Legislación Comparada del Colegio de Francia, dijera de la obra de nuestro compatriota, que, mediante ella, se inauguraba en España una nueva época para la enseñanza histórica del Derecho romano (1). Por eso la *Revue générale de Droit* la calificó de *cuadro fiel del estado actual de la ciencia*; y Mispoulet, profesor de Derecho en la Universidad de París, no dudó en proclamar desde las columnas de la severísima *Revue Critique d'Histoire et de Littérature*, que el libro del Sr. Hinojosa era *obra*

(1) *Nouvelle Revue Historique de Droit*, 1880.

seria (es decir, sólida y grave), felicitando al autor por su inteligente iniciativa, y deseándole todo el éxito que merece labor tan concienzuda. A estos aplausos unió los suyos Rivier, profesor de la Universidad de Bruselas, y notable autor de una Crestomatía jurídica, á los ojos del cual, la obra del Sr. Hinojosa era «brillante muestra del Renacimiento de los estudios jurídicos en España» (1). Hüffer, profesor de la Universidad de Bonn, elogió la «copiosa erudición del autor y su habilidad para ordenar metódicamente las materias» (2). Gatti, profesor en la Academia Histórico-Jurídica de Roma, considera su *Historia* como «Manual necesario y guía seguro para quien se dedique á estudios formales sobre el Derecho» (3). Y Zocco Rosa decía recientemente del libro del Sr. Hinojosa, en la *Rivista Italiana di Scienze Giuridiche* (1887), que «merece todo aprecio, así por el orden de la exposición, como por el conocimiento generalmente profundo de la materia».

Sería tarea interminable reproducir á la letra, ni siquiera en extracto, los juicios laudatorios que ha merecido á doctos romanistas extranjeros el Manual del Sr. Hinojosa. Unos le elogian, porque siendo en apariencia parco de citas y de textos, para no distraer con vano aparato la atención del estudioso, recoge al mismo tiempo en breve suma cuanto es indispensable para el conocimiento de la historia externa del Derecho romano, así público como privado, alegando en la mayor parte de las cuestiones los varios pareceres de los doctos, é indicando con sabio criterio cuál es el que prefiere el autor. Ponderan otros el plan amplio y racional de este compendio, que abarca todo el conjunto de las antigüedades políticas de Roma, con excelentes indicaciones bibliográficas en todo lo que pertenece á las ciencias auxiliares. Otros le conceden el mérito, nada vulgar, de haber explanado con detenimiento ciertas partes del Derecho, casi olvidadas ó abandonadas hasta hoy, mostrándose dondequiera profundo conocedor de las ricas fuentes de la erudición alemana, de los trabajos de Kuntze, de Schurer, de Görres, de Waitz, de Dahn, de Kaufmann, de Arnold.

(1) *Revue de Droit International* de 1880.
(2) *Litterarische Centralblatt* de 1881.
(3) *Studi e documenti di Storia e Diritto di Roma*, 1880.

Mayores elogios alcanzó todavía, y más vigor de entendimiento y más riqueza de doctrina muestra la *Historia del Derecho Español.*, de la cual el Sr. Hinojosa ha publicado el primer volumen. Con ser ardua la tarea de resumir en dos tomos de pocas páginas la *Historia del Derecho Romano*, aun había manuales y crestomatías extranjeras que podían abrir camino al autor. Pero, ¿cómo buscarlas en la Historia de nuestro Derecho? Nadie ha intentado exponerla científicamente; y si la miramos en su conjunto, adolece de aquel desorden instintivo y fecundo que preside á la elaboración de todas las legislaciones dignas de tal nombre, por ser las únicas que han influído en la vida y en la conciencia de los pueblos de un modo eficaz y perenne, que, por lo mismo que no está sujeto á los vulgares cálculos de la previsión humana, es la manifestación y prueba más evidente del decreto y ley providencial que preside en la Historia.

Es, por tanto, la *Historia del Derecho Español*, como la historia de toda nuestra cultura, congregación de mil arroyuelos dispersos, mezcla de razas y civilizaciones distintas, algo, en suma, que exige y lleva consigo conocimientos tan disímiles, como la arqueología romana y la de los antiguos pueblos germánicos, la hebraica y la islamita, la legislación foral de los tiempos medios, el renacimiento del Derecho romano y las tentativas de codificación moderna.

Para abarcar tan largo y magnífico estudio, apenas parece suficiente el alma de un Savigny, de un Thierry ó de un Mommsen. ¿Cómo admirarnos de que nadie, entre nosotros, lo haya intentado? Un solo nombre hay que citar (fuera de los vivos que aquí no se mencionan) grande por sí mismo, grande por su valor intrínseco, que sería respetable en todo país y todo tiempo; grande todavía más por el silencio y la obscuridad que le rodea antes y después de su aparición magnífica, que solamente en Portugal suscitó un discípulo digno de él: Martínez Marina, en suma, gloria altísima de esta Academia, y verdadero fundador de la historia interna de la Península, como en sus últimos días tuvo á gloria confesarlo Alejandro Herculano; Martínez Marina, de quien ha podido decirse, con más ó menos fundamento, que en otras producciones suyas tentó ajustar violentamente al molde de sus preocupaciones políticas la historia

que él conocía tan bien, y que por sí mismo, con tan perseverante estudio y tan desinteresada afición, había indagado en sus años juveniles, pero á quien nadie negará el lauro de haber sido el primero, y hasta la fecha el único autor de un *Ensayo histórico crítico* sobre nuestra legislación de los tiempos medios, libro de poco volumen, pero en el cual reunió su autor tesoros de inagotable enseñanza; libro que hoy podrá calificarse de anticuado en algunas partes, de deficiente en otras, pero libro que algo debe valer, cuando la generación presente, después de medio siglo de investigaciones, todavía no ha encontrado otro mejor con que sustituirle.

Honremos, señores, el nombre de Martínez Marina, no solamente como Académicos, sino como españoles; y sea cualquiera el juicio que se forme de la *Teoría de las Cortes*, de la cual todavía pueden recogerse grandes enseñanzas, en medio de la forma de libro de partido que su autor le dió, contraviniendo á su propia índole científica, tan austera y tan grave; veneremos siempre al autor del *Ensayo* sobre la antigua legislación castellana y leonesa; al primero que penetró en el arcano de la formación de nuestros Códigos; al primero que osó internarse con planta segura en el laberinto de los fueros, de las cartas-pueblas y de los cuadernos de Cortes; al fundador de nuestra historia municipal; al que participando de todas las ilusiones de una generación enamorada de la justicia abstracta y de los pactos sociales, y de las declaraciones de derecho valederas para toda la eternidad, tuvo la feliz inspiración de buscar en pergaminos viejos el fundamento histórico de esos mismos derechos abstractos, y de comprender que la libertad misma, con ser tan alta y nobilísima condición de la persona humana, parece un huésped extraño en la casa del ciudadano cuando no viene protegida por la inconsciente sanción y complicidad de las costumbres, y que nunca acierta á salir de la esfera ideológica mientras no asienta su pie en el durísimo sedimento de la tradición, que hasta cuando por sí misma no es verdad ni mentira, no es error ni es acierto, lleva en el hecho mismo de su duración una fuerza contra la cual no pueden prevalecer la protesta individual ni el hecho violento; porque á su modo esta misma duración de un estado social es una forma de justicia, á cuya sombra han vivido larga y gloriosa vida muchas generaciones,

cuya vida, por herencia mucho más fuerte que la herencia física, es todavía la nuestra.

Así lo comprendió Martínez Marina, y por eso cuando teólogos mal aconsejados de su tiempo le tachaban de jansenista y de hereje, él iba á buscar en nuestros grandes teólogos y canonistas del siglo XVI, en Domingo de Soto y en Melchor Cano, en Vázquez y en Suárez, el fundamento y la justificación de sus teorías de Derecho público; y así, cuando la reforma constitucional, inspirada más bien en los ejemplos de la Constituyente francesa que en tradiciones españolas, alarmaba y escandalizaba á muchos espíritus, él persistía, con empeño quimérico cuanto se quiera, pero generoso al cabo, en aliar las nuevas doctrinas con la tradicional libertad castellana, y ponía toda su enorme erudición al servicio de la nueva causa, no porque fuese la de Rousseau y Condorcet, sino porque él, en un extraño espejismo, había llegado á creer que sus conclusiones convenían con cierta doctrina implícita transmitida de los Concilios de Toledo al de León y al de Coyanza, formulada luego en las Cartas municipales, especialmente en aquellas que ordenaban los *buenos hombres* de la tierra con una especie de democracia instintiva que había resistido á la invasión del Derecho romano y al movimiento centralizador y absolutista del siglo XVI.

De esta tendencia de Martínez Marina podrá decirse cuanto se quiera, y á las rectificaciones verdaderamente científicas nada tendremos que oponer, aunque pluguiera á Dios que fuesen muchos, como son algunos, los que por el estudio directo de los documentos están en aptitud de rectificarle ó completarle. Pero sea cualquiera el valor de estas rectificaciones y enmiendas, y aun concediendo (de lo que estamos muy distantes) toda la razón á sus censores, siempre habrá que reconocer (y esta es la verdadera gloria de Martínez Marina) que hasta sus errores fueron fecundos, y que sin él no existiría la historia del Derecho español.

Pero ni Martínez Marina, encerrado en los límites de la Edad Media, y compendiando voluntariamente lo que tan á fondo sabía; proponiéndose, en suma, hacer, más bien que un libro, un largo discurso preliminar á nuestra edición académica de *Las Partidas;* ni Sempere y Guarinos, escritor de juicio y estilo muy vulgares,

pero inteligente y benemérito rebuscador de noticias varias, ni otros que después de él han venido, y que por ser contemporáneos no citamos, esperando que la posteridad dé á cada cual de ellos el galardón debido, bastan hoy para satisfacer la curiosidad del estudioso, jurisconsulto ó no, que va á buscar á una historia del Derecho algo más que resoluciones de casos prácticos, y algo más que argumentos en pro de una tesis política.

El Sr. Hinojosa, que no es abogado de profesión, y que de la vida política se ha abstenido cuerdamente siempre; el Sr. Hinojosa, que en la historia del Derecho no ve otra cosa que el Derecho mismo, es decir, la más compleja manifestación de la vida nacional, y que sólo por esto le ama y le estudia con amor puramente histórico, desinteresado y retrospectivo, incompatible con cualquier otro amor que no sea la santa caridad de la patria, ha aspirado á llenar este vacío, no con uno de esos indignos manuales que son el oprobio de nuestra enseñanza universitaria, y que nos hacen aparecer á los ojos de los extranjeros cincuenta años más atrasados de lo que realmente estamos, sino con un trabajo de primera mano, bebido en las mismas fuentes, sobrio y sustancioso en la doctrina, tan libre de temeridades sistemáticas como de rutinarios apocamientos. Del valor de esta obra tomada en conjunto habló dignamente Tardif, profesor de la *Escuela de Cartas* de París, en un artículo publicado en la *Nouvelle Revue Historique de Droit Français et Étranger* (Abril y Marzo de 1880): «El plan de este libro, dice, es muy completo y muy claro; la exposición llena de lucidez, y á cada uno de los capítulos acompaña una copiosa bibliografía que indica los trabajos más recientes y estimables sobre cada cuestión publicados en toda la Europa sabia».

Abarca el único volumen impreso hasta ahora las instituciones jurídicas de la España primitiva, las de la España romana y visigótica, no completa esta última parte, puesto que debe empezar el segundo tomo con la definitiva redacción del *Fuero Juzgo*. La obra es modelo de manuales, y su originalidad consiste, no en aventurar teorías extravagantes, sino en agrupar con destreza y método los hechos averiguados, para que ellos mismos, apoyándose mutuamente, revelen todo el sentido que en sí encierran, y que estará

siempre velado para quien aisladamente los considere. Con este libro, que ojalá llegue á ser el *vade-mecum* de todo estudiante español de leyes, fácil será penetrar en el estudio de los trabajos de Mommsen, de Hübner, de nuestro doctísimo Berlanga, á quien debe la epigrafía jurídica de la Península servicios que, en fuerza de ser eminentes, no sé yo si han sido bastante agradecidos, quizá por ser superiores al nivel de nuestra cultura.

Algo semejante puede decirse del libro del Sr. Hinojosa; y por eso yo, aunque con íntima tristeza, auguro al autor que tarde ó nunca llegará á hacerse popular en nuestras facultades de Derecho; lo cual no debe ser obstaculo, sino antes bien estímulo, para que acelere la terminación de su obra; no para satisfacción de los legistas, que suelen ser, de todos los ciudadanos, los menos interesados en la historia de las leyes, cuando no son vigentes y de aplicación onerosa ó lucrativa, sino para instrucción de todos aquellos que aman la historia por la historia misma y no por la aplicación trivial que suele sacarse de ella, y para quienes el Derecho viene á ser, no un conjunto árido é irracional de fórmulas curialescas, sino un magnífico poema donde se refleja de igual modo que en el arte y en la ciencia el sentir y el pensar de los que nos transmitieron su sangre y la más pura esencia de su espíritu, concretada y traducida en las leyes con no menos vigor y eficacia que en los mármoles respirantes, en las tablas animadas y en las estrofas que danzan con rítmico pie entre cielo y tierra.

Último fruto de los granados estudios del Sr. Hinojosa es el discurso que acabáis de oir, monografía completa y llena de datos nuevos acerca de uno de los pensadores más ilustres de nuestro siglo XVI; varón insigne por el entendimiento y la doctrina no menos que por la fortaleza de carácter; teólogo singular entre los más ilustres que la Orden de Santo Domingo ha producido; restaurador de la Escolástica, en pleno Renacimiento, ó más bien padre y creador de una nueva ciencia teológica acomodada al gusto y á las necesidades de los tiempos nuevos; verdadero *Sócrates de la Teología*, como sus discípulos le apellidaron, acordándose no sólo de su espíritu filosófico y de la eficacia y virtud generadora de su palabra, que tanto contrastaba con su parquedad en escribir, sino más aún,

de las nuevas é inmediatas aplicaciones que realizó de la ciencia divina que enseñaba, haciéndola descender de los cielos para tomar parte en las contiendas de la tierra, no de otro modo que el hijo de Sofronisco convirtió en ciencia ética, en ciencia de los deberes y de los afectos humanos, lo que hasta entonces había sido en manos de los jónicos y de los eleáticos, ciencia física ó esgrima dialéctica. Y no es que se trate aquí de rebajar en lo más mínimo el valor de la especulación metafísica pura, desinteresada é inútil, á la cual precisamente por esta noble condición de desinterés é inutilidad rendimos fervoroso culto, creyendo firmemente que no hay más alto y generoso empleo del entendimiento humano, que la contemplación de la verdad por la verdad misma: ejercicio verdaderamente divino, en que se revela y manifiesta más que en ningún otro esfuerzo natural la participación de la lumbre increada. Pero así como es gravísima aberración, indigna de un espíritu científico, tratar con desdén las llamadas *sutilezas* de filósofos y teólogos, no es yerro menos grave, y en ciertas épocas ha sido funestísimo, el divorcio entre la práctica y la especulación, y el dejar entregadas á la arbitrariedad de los empíricos, á la rutina de los leguleyos, al instinto más ó menos falaz de los hombres de acción, cosas tan altas como la Moral, el Derecho y la Política. No lo entendía así Francisco de Vitoria; y en esto consiste su gloria mayor y el que merezca ser apellidado padre de una ciencia nueva, fecunda en portentosas aplicaciones. No fué moralista y jurisconsulto, *á pesar* de ser teólogo, sino que lo fué precisamente por su teología, deduciendo de ella corolarios que alcanzan á todas las grandes cuestiones sociales, el origen del poder y el fundamento de la soberanía, los límites y relaciones entre la potestad eclesiástica y la civil, los derechos de la paz y de la guerra, la esclavitud, la colonización y la conquista.

Era Vitoria discípulo de Santo Tomás y escolástico de raza; pero como al fin vivió en el siglo XVI, y en relaciones antes benévolas que hostiles con los grandes humanistas de su tiempo, sin exceptuar al mismo Erasmo, participó ampliamente del espíritu de generosa y libre indagación que el Renacimiento trajo consigo; y en vez de parecerse á los degenerados nominalistas, que en su juventud alcanzó en la Universidad de París, y cuyas semblanzas du-

ran en la enérgica invectiva de Juan Luis Vives *In Pseudo Dialecticos* y en sus libros *de causis corruptarum artium*, tuvo á mérito y gala, no sólo el emplear cierto método y lucidez enteramente modernos, cierta elegancia de exposición, y aun cierto artificio oratorio, visible sobre todo en los proemios de sus *Relectiones*, exornados sobriamente con los recuerdos de la antigua sabiduría y aun con las flores del arte clásico, sino que puso todo su empeño y mayor conato en romper los espesos muros que circundaban la palestra escolástica, sordos sus maestros á todo rumor de la vida, atrasados voluntariamente en dos siglos, y ociosamente ocupados en tejer interminables telas de araña. Con Vitoria penetró á torrentes la luz en el estadio antes inaccesible, y un óleo nuevo vigorizó á raudales los miembros y el espíritu de los nuevos púgiles. De Vitoria data la verdadera restauración de los estudios teológicos en España, y la importancia soberana que la Teología, convertida por él en ciencia universal, que abarcaba desde los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del derecho público y privado, llegó á ejercer en nuestra vida nacional, haciendo de España un pueblo de teólogos. En su escuela se formaron los más grandes del siglo XVI: un discípulo suyo, Domingo de Soto, escribió el primero y más célebre tratado *De Justitia et Jure;* otro discípulo suyo, Melchor Cano, trazó, en estilo digno de Marco Tulio, el plan de una enciclopedia teológica, remontándose al análisis de nuestras facultades de conocer, y buscando en ellas el *organon* para la nueva disciplina, que, merced á sus esfuerzos, alcanzó carácter plenamente científico y positivo antes que ninguna otra ciencia. Un abismo separa toda [la] teología española anterior á Francisco de Vitoria, de la que él enseñó y profesaba; y los maestros que después de él vinieron, valen más ó menos en cuanto se acercan ó se alejan de sus ejemplos y de su doctrina. Todo el asombroso florecimiento teológico de nuestro siglo XVI, todo ese interminable catálogo de doctores egregios que abruma las páginas del *Nomenclator Litterarius*, de Hurter, convirtiéndole casi en una bibliografía española, estaba contenido en germen en la doctrina del Sócrates alavés. Su influencia está en todas partes; y sin que neguemos á insignes Maestros de otras órdenes el lauro que de justicia se les debe como iniciadores ó

colaboradores en el renacimiento teológico; aunque pronunciemos con respeto profundísimo los nombres de Fr. Luis de Carvajal y de Fr. Alfonso de Castro, timbres de la Orden Seráfica; del Agustino Fr. Lorenzo de Villavicencio; del Benedictino Fr. Alfonso de Virués; de los Jesuítas Salmerón y Lainez; y aunque no olvidemos ni por un momento que el impulso inicial de toda esta reforma de los estudios eclesiásticos partió de los libros *De Disciplinis*, de Luis Vives, y de algunos opúsculos de Erasmo, especialmente de su carta al Elector de Maguncia, oportunamente recordada por nuestro compañero, siempre habrá que reconocer que las tendencias erasmianas, por venir mezcladas de elementos sospechosos, no arraigaron ni fructificaron mucho, antes fueron miradas con cierta prevención y hostilidad más ó menos violentas. Y en cuanto á los teólogos españoles que acabamos de citar, y cuyo ardiente catolicismo y pura ortodoxia son bien notorios, ninguno de ellos, á pesar de su mérito excepcional, logró extender su acción pedagógica á un círculo tan amplio como el de Francisco de Vitoria, y nunca lograron en nuestras escuelas ni en las restantes de la Cristiandad el libro *De Restituta Theologia*, de Carvajal, ni el *De informando studio theologico*, de Villavicencio, aquel puesto verdaderamente único; aquella reputación de obra magistral y clásica, que disfrutó desde el momento de su aparición la obra inmortal de Melchor Cano, trasunto fidelísimo de las ideas y del método de Francisco de Vitoria, interpretados por un espíritu todavía más vasto, más genial, más inquisitivo y audaz que el suyo, y dotado además de un poder y una magnificencia de estilo didáctico que su maestro parece haber presentido y deseado más bien que poseído.

Inéditos aún sus comentarios á la *Suma* de Santo Tomás, la influencia de Vitoria en la teología dogmática se prueba más bien por los libros de sus discípulos que por los suyos propios: hay que buscarla, confesada ó no, en toda la pléyade de teólogos dominicos, en los dos Sotos, en Bartolomé de Medina, en Carranza, en Báñez, en Fr. Pedro de Herrera; dignamente continuados dentro del siglo XVII por los grandes atletas de las controversias *de auxiliis*, Fray Diego Álvarez y Fr. Tomás de Lemos, y por el perspicuo, valiente y profundísimo comentador Fr. Juan de Santo Tomás, uno de los

más copiosos y seguros intérpretes de la doctrina del Ángel de las Escuelas. Los cuadernos de Vitoria, sus *lecturas*, amorosamente copiadas y piadosamente conservadas por los que pudieron oirle, constituyeron una especie de fondo común, una doctrina tradicional dentro de su Orden, á cuyo fondo fué acumulándose la labor de los nuevos profesores, durante todo el tiempo que la teología española conservó alientos de renovación y bríos de juventud y esfuerzo racional sacado de sus propias entrañas. Así pudo, durante dos siglos, la Orden de Predicadores exponer con orgullo sus teólogos á la terrible competencia con los Salmerones y Toledos, con los Maldonados y Fonsecas, con los Molinas y los Vázquez, con los Suárez, Valencias y Arriagas, con los Ripaldas y Montoyas; y si para gloria de nuestra ciencia quedó indecisa la palma de tan noble certámen, y no hubo en rigor ni vencedores ni vencidos, todavía pudo la escuela de Francisco de Vitoria reivindicar el patente derecho de prioridad, no sólo en lo dogmático, sino también en lo positivo é histórico; á lo cual se añade que el autor de las *Relectiones Theologicae*, que es en fecha el primero de los grandes moralistas que la Escuela produjo durante su edad de oro, puede reclamar muy buena parte, no en los extravíos (bien ajenos de su templanza y sobriedad de juicio), pero sí en los aciertos de aquella legión de casuistas, ayer tan denigrados y cuya rehabilitación comienza ahora, los cuales apuraron hasta los últimos ápices la disección de los actos humanos, de sus ocultos móviles, de sus extremas consecuencias, de los accidentes que los modifican, y de su calificación conforme á las leyes de la ética cristiana.

Pero una cosa hay que confesar, aunque con dolor se confiese. Por entibiamento de la fe, por ligereza de espíritu, por insensato desdén hacia la tradición nacional, que es mucho más fácil negar que conocer á fondo, el movimiento de nuestras escuelas teológicas del siglo XVI, tan vivo, tan animado, tan pintoresco y hasta dramático en ocasiones, yace generalmente olvidado, y aun los mismos que más suelen traer en boca los nombres de nuestros doctores, y más alarde hacen de seguirlos, suelen fijar exclusivamente su atención (curiosa y bien intencionada, y digna de agradecerse de todos modos; pero al fin curiosidad de profano y de *dilettante* superficial)

en ciertas aplicaciones particulares que, con valer mucho, parecen una gota de agua en el vasto océano de la ciencia de Dios, tal como la profesaron Santo Tomás y sus más ilustres y fieles discípulos. Y en verdad que parece rara ironía de la suerte el que dure el nombre de Francisco de Vitoria; no por haber dado tres siglos más de vida gloriosa á una tradición que parecía completamente agotada; no por haber reconciliado el Renacimiento con la Teología; no por haberse remontado á la crítica de las fuentes positivas de demostración teológica; no por haber enterrado definitivamente las sutilezas de los nominalistas y *terministas;* no por su admirable doctrina sobre la potestad del Papa y del Concilio, que fué bandera de nuestros teólogos en Trento; no por su doctrina política, que suele buscarse más bien que en las sobrias y nerviosas páginas de las *Relectiones*, en el difuso comentario que de ellas hizo Fr. Domingo de Soto, libro ciertamente de gran valor, pero todavía de mayor fortuna, conforme lo acredita el sabido latinajo de nuestras escuelas, *qui scit Sotum*, *scit totum;* no por lo que escribió de las relaciones y conflictos entre la Iglesia y el Estado, adelantándose á Melchor Cano, el cual, en su *Parecer* famoso, no dejó bastantes veces de sacar las cosas de quicio, cediendo al calor de la polémica contemporánea y á la natural extremosidad é intemperancia de su carácter, que tanto contrastaba con la plácida moderación científica de su maestro; no por ninguna de estas cosas, digo, sino por una circunstancia que parece meramente fortuita; es, á saber, por la buena fe y la honrada erudición de Grocio, el cual, en su famoso tratado *De jure belli et pacis* (que con apariencias de meramente erudito fué un progreso en la vida moral del género humano y contribuyó más que otro alguno á difundir ideas de piedad social, de mansedumbre y de tolerancia, por todo lo cual merece ser eternamente bendecido por todos los aborrecedores del brutal prestigio de la fuerza), tuvo á gala contar á Vitoria entre los más egregios precursores de su obra humanitaria, citando con verdadero amor las dos *Relectiones*, *De Indis* y *De jure belli.*

Tal noticia, transmitida de Grocio á sus numerosos compendiadores é imitadores, despertó la atención de la crítica moderna en cuanto se intentó formar una Historia del Derecho de gentes, y en-

tonces vióse á Mackintosh afirmar en la *Revista de Edimburgo* (1), que «los orígenes del Derecho natural, del Derecho público y del Derecho internacional deben buscarse en la filosofía escolástica, *y sobre todo en los filósofos españoles del siglo* XVI, que estaban animados de un espíritu mucho más independiente que los antiguos escolásticos, merced a los progresos que el Renacimiento había traído á nuestras escuelas». Y añadía el célebre publicista escocés que España, por haber sido en el siglo XVI la primera potencia militar y política de Europa, y haber sostenido grandes ejércitos y guerras continuas, hubo de sentir antes que otro país alguno la necesidad de asentar sobre bases sólidas el Derecho de la guerra, y por eso fué la patria de Vitoria y de Baltasar de Ayala. Más adelante escribió Mackintosh su célebre *Historia de los progresos de la Ética (Progress of ethical philosophy)*, y como á él no le detuvo ni podía detenerle la mala vergüenza que solemos sentir los españoles para elogiar nuestras cosas, no se hartó de llamar a la España del siglo XVI «la más poderosa y magnífica de las naciones europeas», y declarar dignos de memoria eterna á Francisco de Vitoria, «por haber expuesto el primero las doctrinas de la escuela en la lengua del siglo de León X», y á Domingo de Soto, por haber sentado el gran principio de que «el Derecho de gentes es el mismo para todos los humanos, sin distinción de cristianos é infieles»: *neque discrepantia, ut reor, est inter christianos et infídeles, quoniam jus gentium cunctis gentibus aequale est;* principio que sirvió á Domingo de Soto para condenar la trata de negros, y había servido á Francisco de Vitoria y á Fr. Bartolomé de las Casas para condenar la esclavitud de los indios. «Apenas acierta un hombre de nuestros tiempos, añade Mackintosh, á tributar todos los elogios que merecen estos excelentes religiosos, que defendieron los derechos de hombres que jamás habían visto, contra las preocupaciones de su Orden, el supuesto interés de la religión, la ambición de su gobierno, la avaricia y el orgullo de sus compatriotas y las opiniones dominantes en su tiempo.»

Siguiendo las huellas de Mackintosh, Wheaton, el historiador

(1) Septiembre de 1816, vol. XXII.

norteamericano *de los progresos del Derecho de gentes en Europa y en América*, extractó cuidadosamente en 1846 las *Relectiones* 5.ª y 6.ª de Vitoria, y el tratado *De jure belli*, de Baltasar de Ayala, no sin advertir previamente que «las Universidades españolas produjeron en el siglo XVI una multitud de escritores notables que cultivaron aquella parte de la moral que enseña las leyes de la justicia».

Y tras de Wheaton vinieron á repetir algo idéntico Rivier y Nys, y todos los autores de monografías sobre el Derecho de gentes, y últimamente coronó este concierto de elogios en tan solemne ocasión como la del centenario de Alberico Gentili (1876), el profesor de Padua A. de Giorgi, saludando á Francisco de Vitoria, no sólo como inspirador y precursor de Gentili, sino como *verdadero padre de la ciencia del Derecho internacional.*

He dicho.

IV

APUNTAMIENTOS BIOGRÁFICOS Y BIBLIOGRÁFICOS DE PEDRO DE VALENCIA (*)

(*) Publicados en la *Revista histórica latina* de Barcelona (año 1875, números 9 y 10; págs. 247 á 254, y 302 á 305). El primer artículo lleva la siguiente nota: «Forma parte este artículo de la *Biblioteca de Traductores* que tiene en preparación nuestro amigo y colaborador D. Marcelino Menéndez y Pelayo». (A. B.)

En el año de 1598, á los setenta y uno de su edad, espiraba en Sevilla Arias Montano, el gran filósofo, el eminente escriturario, el sabio humanista, el dulcísimo poeta, colosal figura en aquel siglo de gigantes, que vió morir á Erasmo y á Luis Vives. Fatigado en vida por la envidia y las persecuciones, envuelto en dilatados procesos, acusado ora ante la Corte de Roma, ora en el Tribunal de la Inquisición Suprema, por émulos como el maestro León de Castro, mejor helenista que hebraizante, ciego y descaminado perseguidor de los varones más ilustres de su tiempo, consiguió, por fin, Arias Montano poner á salvo de tales ataques la contrastada *Polyglota* de Amberes. Pero, muerto él, volvieron á levantarse sus enemigos, intentando obscurecer el brillo de su nombre y dar al traste con la *Biblia Regia*, monumento imperecedero de su gloria. A dicha, vino á defenderla de tan enconada persecución un discípulo de Arias Montano, educado por él en las letras hebreas y en las griegas por el Brocense. Retirado primero con su maestro en la peña de Aracena, más tarde en un lugar de Estremadura, pasó Pedro de Valencia los más floridos años de su edad entregado á la soledad, al estudio y á la contemplación de la Naturaleza. Amamantado en los grandes modelos de la antigüedad, era su estilo vivo, rápido, enérgico y conciso, más bien que periódico y cadencioso, en la lengua latina, un tanto incorrecto y desaliñado en la castellana, achaque común á casi todos los humanistas de su tiempo, acostumbrados á pensar y á escribir en una lengua estraña. Despreciador de la afectación y los vanos adornos, su estilo llevaba siempre una fuerza irresistible de lógica. Su erudición era inmensa, había leído repetidas veces casi todos los autores griegos y latinos, conocía poco menos que de memoria el texto hebreo de la *Biblia*; entre los libros de su

tiempo, rarísimo era el que no había pasado por sus manos. Reunía á tales cualidades un amor irresistible á la verdad y un aliento generoso para proclamarla. Conocedor de los males del reino, clamó repetidas veces contra las pesadas imposiciones, pechos y gabelas, que oprimían al pueblo; combatió la tasa del pan y la alteración de la moneda; vió en la ociosidad el origen de los males de España; escribió sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra, tan decaída después de la expulsión de los moriscos, y solicitó ahincadamente que se adoptasen ciertas disposiciones de policía sanitaria en los lugares atacados por la peste. En un discurso dirigido al Cardenal Arzobispo de Toledo, inquisidor general de España, clamó contra la absurda y bárbara preocupación, que conducía á la hoguera infinidad de pobres mujeres, acusadas de brujas y hechiceras. Fué el azote de todas las supersticiones, el terror de los falsarios y embaidores, descubrió la impostura del pergamino de la torre Turpiana y de las láminas de plomo del Sacromonte de Granada, y á haber vivido más tiempo, terrible contrario hubieran encontrado en él Román de la Higuera y los demás forjadores de falsos cronicones y antigüedades supuestas. Defensor de los fueros de la lengua castellana y del buen gusto literario en la poesía y en la prosa, fué el primero en dar el grito de alarma contra las audaces innovaciones de D. Luis de Góngora. Porque Pedro de Valencia era teólogo, escriturario, jurisperito (1), economista, historiador, filólogo y hasta entendido en achaques de Medicina, pero era sobre todo y más que todo crítico. Crítico en filosofía, crítico en antigüedades, crítico en moral y en política, crítico en literatura, crítico en todo. Adornado con tales dotes, lanzóse á la defensa de Arias Montano, á quien respetuosamente llamaba «mi señor», y opúsose á la impresión de la paráfrasis caldea del P. Andrés de León, que altaneramente pretendía menoscabar la reputación de su maestro. Apoyado en esta lucha por casi todos los hebraizantes españoles, discípulos ó amigos de Arias Montano, obtuvo el triunfo más completo y señalado, sacando ilesa del combate la gloria de *su señor*, cuyo nombre honró por cuantos medios estuvieron en su mano,

(1) En el original: «perisperito». (A. B.)

nombrándole con veneración en todas sus obras y componiendo un hermoso epitafio latino, que se esculpió sobre la losa de su sepulcro. Por eso al nombre del maestro irá siempre unido el de su piadoso discípulo. Fué Pedro de Valencia una verdadera autoridad literaria en su tiempo; sus obras, todavía no bien quilatadas por la crítica y desconocidas en su mayor parte, proporcionan hartos motivos de alabanza y admiración á la posteridad. Útil sería recogerlas en colección, pero hoy ¿quién se acuerda de su nombre? ¿quién conoce sus escritos? Y, sin embargo, la única obra suya que se ha dado á la estampa, su admirable tratado *Academica sive de judicio erga verum*, ha corrido la Europa, repetida en multitud de ediciones, despertando la admiración de los sabios franceses, ingleses y alemanes, que han desesperado de igualarla, cuanto más de excederla. En España, nadie se acordaba del tratado ni de su autor, hasta que José Olivet, colector de la edición de Marco Tulio *ad usum Delphini*, tuvo la suerte de haberle á las manos, y con admiración vió que era el mejor comentario á los libros filosóficos de Cicerón y el más acabado resumen de las diversas doctrinas sostenidas por los filósofos griegos sobre la cuestión capital de la Lógica, la certeza de nuestros conocimientos, el criterio de la verdad. Pasmóse de que estuviera tan desconocido, reprodújole íntegro en su regia impresión francesa de las obras del príncipe de la elocuencia, y desde entonces acompañó á casi todas las ediciones completas de Cicerón, hechas en el siglo pasado. En España, donde tanto entusiasmo se despertó, á fines del mismo siglo, por nuestras glorias filosóficas, reprodújose dos veces y ambas con notable esmero. Hoy, ¿cuántos han leído las Academias de Pedro de Valencia, cuántos las conocen siquiera de oídas?

Triste sería la contestación. El nombre de este español insigne, como el de tantos otros, está olvidado en su patria. Nuestros bibliógrafos y críticos apenas hacen mención de su persona y obras. Exceptuamos, sin embargo, á Nicolás Antonio, que en su copiosísima *Bibliotheca hispana-nova* nos da bastantes noticias de los escritos de Pedro de Valencia, pero muy pocas respecto á su vida, sin duda, porque en su tiempo era de todos conocida. Nosotros hemos tenido la suerte de hallar una biografía del sabio discípulo de Arias

Montano, escrita sin duda por persona muy allegada á él y conocedora de los sucesos de su vida. Existe entre los curiosísimos papeles que forman el códice R.—87 de la Biblioteca Nacional, papeles que pertenecieron antes á D. Juan de Fonseca y Figueroa, sumiller de cortina del Rey Felipe IV. Por encargo suyo y contestando á un interrogatorio, se extendieron las siguientes noticias biográficas de Pedro de Valencia, desgraciadamente incompletas. Comienzan en la página 135 del referido códice. Hasta hoy han permanecido inéditas.

«Pedro de Valencia nació en Zafra (según otros, en Córdoba, de una familia oriunda de Zafra; él se llama siempre Zafrensis, lo cual corrobora la afirmación de su biógrafo), en el año de 1555, cerca del fin del año; fueron sus padres Melchor de Valencia y doña Ana Vázquez; su padre fué de Córdoba y su madre de Segura de León. Crióse en Zafra y aprendió allí la latinidad de Antonio Márquez. Volvióse su padre á Córdoba y allí, siendo de muy corta edad, oyó las artes en el colegio de la Compañía y emprendió la Teología con grande admiración de su ingenio; sus padres, por no tener otro hijo, no quisieron que pasase adelante con la Teología, sino que estudiase Leyes, y así le enviaron á Salamanca, en donde las estudió, no perdiendo nunca la afición é inclinación á las sagradas letras, porque desde allí pidió algunas veces le dejasen oir Teología. Ocupóse desde sus primeros años en la lección de todos buenos autores, y así era muy conocido entre los demás estudiantes, y los libreros, cuyas librerías él frecuentaba mucho, conocían su afición á estos estudios, y así, habiéndole venido á Cornelio Bonardo, entre otros libros, los *Poetas heroicos griegos*, en un tomo, que imprimió Henrico Estéfano el año 1566, le dijo que se lo comprase, y él se agradó tanto del libro, que saliendo de allí y encontrándose luego con el maestro Francisco Sánchez (de las Brozas), le dijo que quisiera saber griego, por comprar aquel libro. Compró también en este tiempo los *Psalmos*, en verso latino, de Arias Montano y agradándole mucho se aficionó á su autor. Estando en Salamanca murió su padre, y se volvió á Zafra su madre, la cual, aunque no le quedaba otro hijo, no quiso traerle y tenerle consigo, sino que prosiguiese sus estudios hasta graduarse en Leyes, como lo hizo. Vuelto á Zafra,

como se hallaba con hacienda muy bastante para poder pasar honradamente, ni quiso ocuparse en abogacía ni divertirse á pretensiones, sino dióse á la lección de todos autores antiguos, latinos y griegos, sin olvidar las leyes, porque en ocasiones de importancia, por amistad ú otros respectos, daba su parecer, con grande erudición é ingenio. Salió la *Biblia Regia*, y él, por la noticia que tenía de Arias Montano y afición á las letras sagradas, pidió al Dr. Sebastián Pérez (Obispo que fué después de Osma), que estaba entonces en Lisboa, por medio de un amigo suyo, que se la comprase, y se la compró y envió; pasando después de Lisboa á Madrid el Dr. Sebastián Pérez, salieron á un pueblo cerca de Zafra á verle, y allí, agradeciéndole el cuidado, le pidió le diese á conocer á Arias Montano, que era amigo suyo. Escribióle luego Arias Montano desde la Peña (de Aracena), y él fué luego allá; introdújole Arias Montano en la lección de la Sagrada Escritura y enseñóle la lengua hebrea.»

Continúa esta noticia, contestando á las siguientes preguntas:

¿De qué edad se casó y qué año, nombre y padres de su mujer? ¿Cuántos hijos tuvo? ¿Cómo se llamaron? ¿Qué amigos tuvo de letras y con quién trató? ¿Cuántos años vivió? ¿Qué año vino á Madrid? ¿Qué oficio le dieron y en qué le ocuparon mientras estuvo aquí?

«Ya está dicho que nació el año de 55 al fin del año, casó el de 87, por Octubre, de donde se infiere que era entonces de treinta y dos años; su mujer, doña Inés de Ballesteros, hija de Gonzalo Moreno y doña Beatriz Vázquez, hermana de doña Ana Vázquez, madre de dicho Pedro de Valencia, y así eran primos hermanos y casaron con dispensación, la cual se trajo de Roma, por orden de Arias Montano, y fué sin causa ninguna y sin venir cometida al ordinario, sino que Su Santidad decía que por cuanto fulano y fulana, primos hermanos, se quieren casar, Su Santidad lo tenía por bien y quería que se casasen y dispensaba con ellos, de manera que llevándola por buen respeto á D. Diego Gómez de Lamadrid, que era Obispo de Badajoz entonces, se espantó y dijo que él no tenía de hacer nada, que ya todo venía hecho de Roma. Tuvo y dejó cinco hijos, los cuatro varones y una hembra: el Dr. Melchor de Valencia, catedrático de Leyes de la Universidad de Salamanca; doña Beatriz de

Valencia, Benito Frías de Valencia, graduado en Cánones y Leyes, D. Juan de Valencia, gentilhombre del excelentísimo señor duque de Feria; Pedro de Valencia, estudiante de Cánones y Leyes. El principal amigo fué el Dr. Benito Arias Montano, como ya hemos dicho. El más antiguo, y cuya amistad siempre se continuó desde estudiantes en Salamanca, fué el licenciado Fernando Machado, oidor de presente en Indias, en Chile, persona de muchas letras y virtud, y como á tal le ha cometido el Consejo negocios de grande importancia y ahora ha venido á Lima á visitar algunos del Consejo y de la Cancillería de aquel reino. Tuvo muy grande amistad con el licenciado Alonso Ramírez de Prado, del Consejo, y después de muerto la continuó con su hijo D. Lorenzo Ramírez de Prado, á quien había sacado de pila. Con el licenciado Francisco Machado, doctísimo teólogo, y Juan Alonso Machado, muy docto jesuíta, hermano del dicho Fernando Machado; con el licenciado Pedro Benítez Marchena, gobernador del estado de Feria, y con los licenciados Hernán Rodríguez de Mesa, Diego Durán y Tomás Núñez Maldonado, todos clérigos y doctos en su profesión de cánones y leyes. Con éstos solía comunicar, y á las tardes, después de haber estudiado, salíanse á pasear por el campo y con el licenciado Juan Moreno Ramírez, su cuñado, que estuvo en casa y compañía de Arias Montano nueve años, hasta el de 1598, que fué en el que murió el Dr. Arias Montano, á 6 de Julio, teólogo y que trata del estudio de la Sagrada Escritura, y sabe las lenguas antiguas, y así como si fuesen hermanos, habitaron juntos en una casa, y en suma hermandad y amistad con el trato se comunicaban de ordinario sus estudios. Tuvo otros muchos amigos que le veneraron grandemente: el maestro Juan Alonso Curiel, Catedrático de Escritura en Salamanca; el P. F. José de Sigüenza, de la Orden de San Jerónimo, que murió prior del Escorial; el Dr. Terrones, predicador de Su Majestad, Obispo de León; el Arcediano de Sevilla, Luciano de Negrón; el Dr. Sirrón de Tovar y el Padre Francisco Sánchez de Oropesa, insignes médicos, los cuales, y otros, le estimaban grandemente y se admiraban de lo mucho que sabía de aquella facultad por la lección que tenía de todos los autores griegos que escribieron en ella. Los maestros Fr. Gregorio de Pedrosa, Fr. Hortensio

Félix Paravicino, Fr. Francisco de Jesús, predicadores de Su Majestad; Juan Bautista Lavaña. De los príncipes, el Cardenal de Toledo D. Bernardo de Sandoval y Rojas, el Duque de Feria, el Condestable, el Conde de Lemos, D. Juan de Idiaquez, el Marqués de Velada, etc., etc. Vivió sesenta y cuatro años, con muy buena salud, hasta un año antes de morir, que fué enflaqueciendo y melancolizando de manera que pasaba con desconsuelo y desaliento, que fué creciendo hasta que murió (en el año 1619).»

Hasta aquí llega la anónima biografía de Pedro de Valencia, faltando, como se ve, la relación de los últimos años de su vida. No obstante, podemos llenar este vacío con las noticias que nos da Nicolás Antonio. Según refiere este eminente bibliógrafo, Felipe III llamó á su corte á Pedro de Valencia, dándole el cargo de cronista suyo, sin otro objeto que tenerle á su lado. El autor de la *Bibliotheca Hispana* pone su muerte en el año 1620. Los escritos del sabio discípulo de Arias de Montano quedaron en poder de su hijo Melchor, pasando después al de su hermano Juan, gentilhombre del duque de Feria y autor de la comedia *Nineusis seu de divite epulone.* En tiempo de Nicolás Antonio, conservaba una gran parte de los papeles de Pedro de Valencia el Marqués de Agrópoli y después de Mondéjar, D. Gaspar Ibáñez de Segovia, tan conocido por sus obras históricas y cronológicas.

Tranquilo y respetado por su virtud y sus letras, pasó Pedro de Valencia los últimos años de su vida, sin que le acarreasen disgustos ni persecuciones sus ideas políticas y económicas, audazmente expuestas en varios escritos presentados al Rey, ni su atrevida impugnación de las brujas y de los duendes, ni su desenfadado informe contra los falsarios de la Alcazaba de Granada. Fué respetada siempre su autoridad como sabio; mantúvose en su mano vigorosa el cetro que había empuñado Arias Montano. Muerto él, la decadencia de la crítica histórica y del estudio de las lenguas orientales fué rápida y patente. A fines del siglo XVII apenas había en España quien conociese la lengua hebrea. Apartemos la vista de tiempo tan infausto para las letras y recordemos nuestra edad de oro, ilustrada por tantos y tan egregios varones, entre los cuales no merece ocupar el lugar postrero Pedro de Valencia. Bien conoció el abis-

mo en donde iba á precipitarse nuestra patria; por eso combatía el mal gusto literario en la persona del más grande de sus apóstoles, apenas vió que el príncipe de la luz se convertía en príncipe de las tinieblas.

Las obras de Pedro de Valencia en su mayor parte permanecen inéditas; algunas se han perdido; muy pocas han logrado los honores de la impresión en diversos tiempos; unas están en latín, otras en castellano; muchas originales, algunas traducidas del griego. Las que hemos podido ver, y algunas más de que tenemos noticia, son las siguientes:

Manuscritos existentes en la Biblioteca Nacional.

Aa, 216: Obras varias, copia hecha en el siglo pasado.

Carta á Fr. Diego Mardones, confesor del Rey nuestro Señor. Zafra, 25 de Enero de 1606. Sirve de dedicatoria al tratado siguiente:

«Acerca de los moriscos de España.

Tratado de Pedro de Valencia.» Al fin de este tratado se lee la nota siguiente: Está sacado y trasladado este tratado de la copia del original, escrito y firmado de Pedro de Valencia, autor de él, en Avila, á 3 de Diciembre de 1613. Pág. 162: Discurso de P. de V. sobre el precio del trigo, al Rey N. S. En Zafra, 25 de Julio de 1605.

Pág. 239: Discurso de Pedro de Valencia acerca de la moneda de vellón.

Pág. 275: Respuesta á algunas réplicas que se han hecho contra el discurso del precio del pan, para el reverendísimo confesor de S. M., el P. M. Diego de Mardones. En Avila, á 31 de Diciembre de 1613. Pedro de Valencia.

La copia está hecha en Madrid, á 1.° de Noviembre de 1777. Códice Aa, 52: Papeles varios. Contiene de nuestro autor:

«Discurso de Pedro de Valencia acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes á magia, dirigido al Ilmo. Sr. D. Bernardo de Sandoval y Rojas, Cardenal-Arzobispo de Toledo, Inquisidor general de España.» En él se inserta un largo trozo de las *Bacantes*, de Eurípides, traducido en verso castellano.

En la pág. 276 se lee: «Este papel no se pudo acabar por no entenderse bien el de donde se sacaba».

Al principio tiene este códice unas hojas con trazas de original, que contienen parte del discurso referido; otro papel contra la ociosidad, firmado por Pedro de Valencia, en Madrid, 6 de Enero de 1608 años; otro que se titulaba: «Descripción de la primera de las virtudes (la prudencia)» y otro, «descripción de la justicia en ocasión de querer Arias Montano comentar las leyes del Reino». Además contiene una dedicatoria á la Reina Doña Margarita, de un libro intitulado: *De las enfermedades de niños*, y una descripción ó *Pintura de las virtudes*.

En el índice se dice existir en el mismo códice unos *Apuntamientos sobre la labor de la tierra*, pero nosotros no hemos podido encontrarlos. Quizá hayan sido arrancadas las hojas que los contenían, si bien el códice no presenta señales de mutilación alguna.

Del discurso *acerca de las brujas* poseía copia Nicolás Antonio; otra tuvimos ocasión de examinar en poder de un librero en Barcelona, y otras muchas se conservan en bibliotecas públicas y particulares. Dió ocasión á éste escrito el famoso auto de fe de Logroño, celebrado en 1610. Con escándalo y horror leyó Pedro de Valencia la relación de aquel suceso: *vió con ira y con lástima que habían sido condenadas por el Santo Oficio cincuenta y tres personas bastante imbéciles para confesarse hechiceras*, y reflexionando que en el asunto de los brujos había tanto de necedad como de bellaquería, pidió licencia al inquisidor general para exponer su sentir en la materia. Regía entonces el Consejo de la Suprema D. Bernardo de Sandoval y Rojas, Cardenal Arzobispo de Toledo; nombre caro á las letras españolas por la protección que dispensó á Cervantes. El sabio y piadoso prelado, honra de la Iglesia española de su siglo, no sólo otorgó á Pedro de Valencia la merced que solicitaba, sino que le mandó extender por escrito su dictamen. Manifestó el discípulo de Arias Montano que no juzgaba conveniente la publicación de los procesos y sentencias inquisitoriales por honor del mismo Tribunal, y para evitar el escándalo y mal ejemplo que en la multitud producían. Bosqueja con erudición copiosísima el origen de tales supersticiones en los pueblos del Oriente, y más tarde en Grecia y Roma; afirma, [que] *aunque ciertos prodigios y transformaciones no son imposibles á los ángeles caídos, es lícito, prudente y debido examinar cada*

caso en particular, debiéndose presumir siempre que ha sido por vía natural, humana y ordinaria, no habiendo forzosa necesidad de acudir á milagro que altere el curso natural y común de las cosas, porque el ungüento de que usan los que se tienen por hechiceros puede adormecerlos y exaltar su imaginación hasta el grado de contar sus sueños como realidades. Opina que *se debe examinar lo primero si los reos están en su juicio, ó si, por demoniacos, melancólicos ó desesperados, han salido de él.* Parécenle *los brujos más mentecatos que herejes,* y opina que *se les debe curar con azotes y palos, mas no con infamias ni sambenitos. Puede ser,* añade, *que el pacto sea entre ellos* (los brujos y las brujas) *y que estén de acuerdo en confesar tales disparates antes que lo cierto.* En su opinión, los tales hechiceros no son otra cosa que gentes de mal vivir, que buscaban la soledad y el misterio para ocultar sus maleficios. Concluye rogando que se examinen las causas despacio y que se trate con blandura á los reos, en lugar de exasperarlos para que confiesen desatinos y necedades. Nunca se ha impreso este tratado, y ciertamente que lo merecía. Escrito con gran despreocupación y libertad de ánimo, era el mejor correctivo que entonces podía oponerse á las *Disquisiciones mágicas*, del P. Martín del Río, y otros libros *ejusdem furfuris*, que han costado más sangre á la humanidad que todas [las] invasiones de los bárbaros.

Dd, 30: Contiene de nuestro autor:

«Advertencias para declaración de una gran parte de la Historia apostólica en los actos y Epístola *ad Gálatas*, por Pedro de Valencia, varón doctísimo y en todo género de letras muy eminente.» Tiene 95 folios, y siguen de la misma letra cuatro epigramas latinos. Quedan en blanco los folios desde el 98 al 138.

Esta era la obra predilecta del autor, según se deduce de sus cartas.

A, 80: Tiene 829 folios. En folio.

«Observaciones sobre la Sagrada Escritura, del P. Andrés de León».

A, 81: Tiene 581 folios. En folio.

«Advertencias de Pedro de Valencia y Juan Ramírez acerca de la impresión de la paráfrasis caldaica del P. Andrés de León, de la Orden de los Clérigos menores.»

Pág. 59: Respuesta del licenciado Juan Moreno Ramírez á las objeciones que el P. Andrés de León ha puesto á los censores que reprobaron su obra.

Pág. 68: Respuesta á las objeciones hechas á la censura del maestro Alonso Sánchez.

Pág. 73: Respuesta á las objeciones hechas á la censura del maestro Francisco de Espinosa. Idem á las objeciones hechas á la censura del Dr. Gante.

Pág. 80: Respuesta del licenciado Juan Moreno Ramírez á las censuras que aprobaron la obra del P. Andrés de León.

Contiene el códice una multitud de documentos originales relativos á tan ruidoso negocio. Hay muchas contestaciones de Juan Ramírez, y no pocas de Pedro de Valencia.

Ms. citados por Nicolás Antonio, como existentes en la Biblioteca del Marqués de Mondéjar.

«Dissertatio ad Paulum V. Pont. Max. ut festum Sti. Pauli in Eclessia constituatur.» Existe en la Biblioteca Nacional, códice B, 129, página 155.

«Censura sobre los comentarios de Jerónimo de Prado y Juan Bautista Villalpando sobre Ezequiel.»

«Expositio primi capitis Geneseos.» Con este título se conserva en la Biblioteca Nacional un tratadito contenido en un códice marcado con la signatura A, 165, pág. 184. Quizá sea el que menciona Nicolás Antonio con el título de

«Respuesta á Arias Montano sobre unos lugares del Génesis.»

«Discurso sobre el acrecentamiento de la labor de la tierra.» Se dice existir en la B. N., cód. Q, 52, pero yo no he podido hallarle.

«Discurso sobre instruir á un grande de España en la materia de estado.»

«Discurso sobre que deben comunicar los pobres á los ricos los datos de la doctrina y entendimiento.»

«Discurso contra el Cardenal Baronio, sobre la venida de Sant-Yago á España.»

«Discurso á S. M. para que no cargue tanto á los reinos con imposiciones.»

«Discurso para el gobierno público de los lugares de España en donde hay peste.»

«Discurso sobre materias de guerra y estado, compuesto de palabras y sentencias de Demóstenes, juntas y traducidas del Griego.»

«Defensa de la memoria de Arias Montano.»

«Respuesta á los argumentos que se oponen al parecer del autor acerca de la admisión de colegiales naturales y forasteros del colegio de San Bernardo de Oropesa.»

«Juicio sobre las *Soledades* y el *Polifemo* de D. Luis de Góngora.» Después hablaremos de este tratado.

Colección de cartas:

Al Dr. Francisco Sánchez de Oropesa, sobre la interpretación de unos lugares de Hipócrates.

Al Dr. Terrones, en alabanza de Arias Montano.Sobre la impresión de sus obras.

A D. Pedro García de Galarza, sobre una voz griega que se lee en la oración dominical. Galarza era entonces Obispo de Coria.

A Fr. Joseph de Sigüenza, sobre un lugar del cap. 53 de Isaías.

Otra carta miscelánea.

Al Mtro. Fr. Martín de Peraza, catedrático de Escritura en Salamanca.

A D. Pedro González de Acevedo, Obispo de Plasencia, sobre unos lugares de San Juan Crisóstomo y sobre un lugar de San Pablo ad Philippenses: «Non rapinam arbitratus est, etc.». Sobre el día de la celebración de la Pascua.

Al Dr. Fernando Boan, Canónigo de Badajoz; en ella hace un juicio crítico de los Anales del Cardenal Baronio.—Sobre un lugar de Baruch: sobre el cual escribió el Padre Martín de Roa en el libro 3.º Singular. cap. IX et X.

Al Mtro. Curiel.

Al Mtro. Francisco de Medina, Canónigo de Sevilla, sobre la dificultad de interpretar el Apocalipsis: dos cartas. En alabanza de los versos de D. Juan de Arguijo, poeta sevillano.

Al licenciado Montero, Cura de Monasterio, sobre que las Sibilas no son profetisas.

A Miguel Ferrer, Secretario del Duque de Béjar, sobre la lección de la Historia.

Al P. Luis de Alcázar, cuatro cartas sobre la interpretación del Apocalipsis.

Al racionero Pablo de Céspedes, sobre los Syrios y los Armeos, etcétera, etc. En la Biblioteca Nacional se conservan algunas cartas, dirigidas á persona desconocida, que parece ser el P. Sigüenza. Dos de estas cartas han sido incluídas por D. E. de Ochoa en el tomo 2.° de su *Epistolario Español*, que forma parte de la Biblioteca de Rivadeneyra.

Ms. que vió Vázquez Siruela.

«Explicación de dos lugares de S. Pablo.»

«Observaciones sobre la escritura, dirigidas al Cardenal-Arzobispo de Toledo D. Bernardo de Sandoval y Rojas.» Las cita D. Martín de Herce Jiménez en su libro titulado «Predicación de St. Yayo en España», y afirma qne se conservan en la Biblioteca del Escorial.

«De vitâ Christi», en lengua castellana. Dividido en cuatro partes; la primera se titulaba «Preámbulos del Evangelio» y la cuarta «Frutos del Evangelio». Poseía este manuscrito, según Nicolás Antonio, el Arcediano Dormer, que le atribuía, no sabemos con qué fundamento, á Pedro de Valencia.

«Tratado del linaje de los Sepúlvedas.» Desconocido. Le cita Rodrigo Méndez de Silva en su «Memorial de los Sepúlvedas». El dicho de este genealogista merece poquísima fe, puesto que á renglón seguido añade que Pedro de Valencia fué cronista de Felipe II.

«Tratado del odio de los pueblos hebreo y gentil, y de la paz cristiana.» Desconocido. Le menciona el mismo Pedro de Valencia en una de sus cartas al P. Sigüenza.

Ms. existente en la Biblioteca del Marqués de la Romana, hoy agregada á la Nacional.

«Informe sobre el pergamino y láminas de Granada. Para el ilustrísimo Sr. Cardenal Arzobispo de Toledo, D. Bernardo de Sandoval y Rojas. Madrid, 26 de Noviembre de 1607.» Sobre este asunto véase la erudita «Historia de los falsos cronicones», escrita por el señor Godoy Alcántara y premiada por la Academia de la Histo-

ria. Pedro de Valencia, en su informe briosamente escrito, manifiesta los graves daños que á la Iglesia española había de acarrear la invención de falsas reliquias y libros supuestos.

Obras traducidas:

Ms. existente en la Biblioteca Nacional, Códice E.—33. *Lección cristiana, que es lo que todos los discípulos de Christo comúnmente deben saber y cada uno por su parte guardar, coligido y brevemente recopilado de la doctrina y reglas del Maestro, por el condiscípulo Benito Arias Montano, para instrucción de la pequeña grey. Traducido del latín. Porfiad á entrar por la puerta estrecha.*

Después corrigió este título y sustituyó:

«La lección Christiana ó las obligaciones comunes y particulares de todos los discípulos de Christo, coligidos de los preceptos y reglas del maestro y reducidas á un breve sumario para la instrucción de la pequeña grey, por el condiscípulo Benito Arias Montano. Porfiad á entrar por la puerta estrecha. Traducido del latín.»

Tampoco le gustó este título y volvió al primero, haciendo sólo una levísima alteración. Antepuso las palabras «para instrucción de la pequeña grey» y pospuso «por el çondiscípulo Benito Arias Montano».

Prelación de Arias Montano, al christiano lector.

Esta versión, escrita de puño y letra del mismo Pedro de Valencia, tiene muchas correcciones marginales de su mano. El *Dictatum Christianum*, de Arias Montano, se imprimió en Amberes, 7 de Octubre de 1574 años. Siguen las aprobaciones de la edición latina, traducidas igualmente al castellano. Fué publicada esta versión por Mayáns.

«Oración ó discurso de Dion Chrisóstomo que se intitula peri anachoretas, esto es, «el retiramiento», traducida del griego. Publicado por Mayáns, al fin de sus *Ensayos oratorios.*»

«Christophori Plantini Epitaphium.»

«Petrus de Valentia lectoribus | Prefación á los *Salmos* de Arias Montano.»

«Borrador de carta que escribió al licenciado Alonso Ramirez, cuando fué proveído fiscal de Hacienda.»

«Apología de Lysias sobre la muerte de Eratóstenes. Traducida del griego.» No está completa.

«Copia de un capítulo de carta del duque mi señor.»

«Ad orationem dominicam illam: *Pater noster qui es in coelis* symbola.»

«De la tristeza, según Dios y según los hombres. Consideración sobre un lugar de San Pablo.»

«Sobre las guerras de Flandes, de Jerónimo Franchi Conestaggio.»

«De los autores de los libros sagrados y del tiempo en que se escribieron.» Memorial sacado por la mayor parte de Sisto Senés y de los *Anales* del Cardenal César Baronio.

«Relación de la traza de las virtudes, hecha por Pedro de Valencia y Juan Bautista Lavaña.»

«Ejemplos de príncipes, prelados y otros varones ilustres que dejaron oficios y dignidades y se retiraron.»

«De hebraeorum choro expensa quedam et utilia.»

«Otro papel ó carta acéfala, que comienza: *La manifestación de contento y gusto con que he sido recibido de esta ciudad, y más señaladamente de vm., me certifican y aseguran de las voluntades de todos, con que se acrecientan mis deseos y las obligaciones con que vengo á servir y aprovechar á esta corona*, etc., etc.»

Eruditísima carta de Pedro de Valencia á D. Luis de Góngora, fecha en Madrid. Junio de 1613. Es una censura del Polifemo y las Soledades, escrita á ruegos del mismo Góngora. Posee el original don Aureliano Fernández Guerra.

Carta á persona desconocida, al principio de la cual se lee: *Trasládese este papel con cuidado, y si pudiere ser póngase el latín en letra redonda; y adviértese que se haga párrafo aparte y distinción, donde está aquí en esta plana á la margen.*

«Discurso sobre el texto: «Et posuerunt omnes qui adierant in corde suo dicentes: Quis, putas, puer iste erit: Et enim manus domini erat cum illo».

«Apuntes sobre algunos edificios y templos famosos.»

«Discurso dirigido á la reina Doña Margarita.»

«Otro discurso á la misma reina.»

«Humanae rationis exempla illustriora» | de diversa letra: dudo que sea de nuestro autor.

«Oda sáfica en alabanza de Arias Montano. Epigrama al mismo.» De la misma letra.

Las últimas hojas, en deplorable estado de conservación, contienen una traducción del tratado griego de San Epifanio, sobre las doce piedras del racional del sacerdote hebreo.

Por no desmembrar la descripción de este códice, he reservado para este lugar la enumeración de los tratados originales que comprende.

R.—213. Comienza este cuaderno con un opúsculo titulado «Refutantur tamquam apochriphi aliqui reges antiqui Hispaniae a Joanne Annio Viterbiensi introducti, quem aliqui recentiores sequuti sunt, per M. fratrem Franciscum de Cabrera. Augustinianum. Antiquarensem».

355. «Theophrasti de igne liber singularis.» Al fin se lee: Zafra, Junii 2, id est Pentecoste anni 1591.

Faltan desde el folio 29 al 354.

Faltan desde el folio 370 al 439, en que comienza:

Thucydidis Olori filii Historia sui temporis liber primus.

Estas dos versionas parecen de puño y letra del mismo Pedro de Valencia.

Al principio de este códice se lee: «Tiene 475 folios sin las tablas». En el estado desastroso en que hoy se encuentra, no tiene mas que 54. Acaba con un tratado de medicina en latín (folios 354 á 358). Le han sido arrancados por mano violenta los 421 folios restantes, además de la tabla. Ni aun podemos saber los tratados que contenía este precioso códice, que debieron ser de grande importancia, como lo indican los mutilados restos que de él se conservan.

Afirma nuestro autor en una de sus cartas haber traducido del griego:

«8 homilías de San Macario»,

y haber corregido varias interpretaciones latinas de diversos autores.

Obras impresas.

Academica | sive | de iudicio erga verum | ex ipsis primis fontibus, | opera | Petri Valentiae | Zafrensis in extrema Baetica | . Antuerpiae | ex officina Plantiniana | apud viduam et Joannem Moretum | 1596.

Está dedicada á Don García de Figueroa, Camarero de Felipe III. Fecha en Zafra, 1596. Este precioso tratado tiene por objeto ilustrar las mutiladas reliquias que de los «Académicos» de Cicerón han llegado á nuestras manos. Discútese principalmente en ellos la certeza de nuestros conocimientos, ó sea el criterio de la verdad: judicium erga verum. Comienza Pedro de Valencia exponiendo la teoría de Platón sobre el juicio de la verdad, seguida religiosamente por sus discípulos, Espeusipo y Jenócrates; bosqueja el trastorno introducido en las doctrinas platónicas por Arcesilao, fundador de la segunda Academia; coteja su sentir con el de Zenón; estudia el parecer de los escépticos ó pirrónicos; hace un bellísimo análisis de la opinión estoica; habla de Carneades y de la Nueva Academia; indica las alteraciones introducidas por los sucesores de Carneades en la doctrina de su maestro, y termina hablando de los cirenaicos y de la escuela epicúrea, no sin advertir de pasada el nacimiento de la escuela ecléctica representada en el alejandrino Potamón. Difícil es hallar un libro que en tan reducido número de páginas contenga tanta y tan sabrosa doctrina, tomada siempre de las mismas fuentes. La obra está materialmente erizada de citas griegas, y á tal grado llevó Pedro de Valencia su escrupulosidad en este punto, que jamás quiso valerse del testimonio de Sexto Empírico, sólo porque en su tiempo no se había publicado aún el texto griego de este filósofo, y nuestro autor se fiaba poquísimo de los traductores latinos. Bosquejo acabadísimo de una historia de la filosofía, manifiesta bien claro lo que hubiera hecho Pedro de Valencia si se hubiera dedicado más á este linaje de estudios.

José Olivet, en el prefacio á las obras de Cicerón, publicadas por él en París el año 1746, escribe lo siguiente: *Pedro de Valencia, natural de Córdoba, hombre muy docto y quizá el que mejor ha penetrado en los arcanos de la filosofía griega, de tal suerte ilustró no con breves y separados escolios, sino con un extenso razonamiento, los mutilados y obscuros restos que de los «Académicos de Cicerón» nos quedan, que me parece haberlos entendido él sólo. Esta obra rarísima y casi desconocida se publicó en Amberes, el año 1596.*

Consecuente con este juicio, insertó el tratado de Pedro de Valencia á continuación de los «Académicos» y del «Lúculo».

La edición «ad usum Delphini» reprodújose en Ginebra, en Padua y en Amsterdam. En todas estas impresiones se añadieron los «Académicos» de nuestro autor.

Mr. Durand, hombre erudito, se propuso dar á luz una colección completa de las obras filosóficas de Cicerón, en latín y en francés, añadiendo los mejores comentarios. En un artículo prospecto incluído en el tomo 15.° de la Biblioteca Británica, dice: «Habiendo leído en un proyecto impreso en París un elogio notable de las Academias de Pedro de Valencia, verdadero comentario de las de Cicerón, entré en grandes deseos de ver este libro; no habiéndoie encontrado en Londres, acudi á la Biblioteca de Oxford, donde sabía que estaba, y allí tuve el placer de copiarle. Conocí que Olivet no había sido bastante exacto en su edición, y con este auxiliar pude comprender el espíritu del original». Al poco tiempo publicó Durand un libro titulado:

Académiques de Ciceron avec le texte latin de l'édition de Cambridge et des remarques nouvelles outre les conjectures de Davies et de Bentley et le commentaire philosophique de Valentie. Par un des membres de la Société Royale.—A Londres, 1740.

En el prefacio dice el editor, tratando de la obscuridad de los «Académicos»:

«Esto era lo que tanto me hacía desear el libro de Valencia, en el cual he hallado la mayor parte de las ilustraciones que necesitaba. Lleva el título de *Academias de Pedro de Valencia*, que se dice «Zafrensis, in extrema Baetica», aunque Olivet le hace de Córdoba. Nuestros diccionarios históricos no hablan de él. En su dedicatoria asegura ser jurisconsulto, y al fin del comentario habla de sus graves ocupaciones en el ejercicio de su profesión. Promete un tratado sobre la moral de los Stoicos. ¡Lástima grande que no llegase á escribirle, pues con su profundidad y claro estilo nos hubiera revelado cosas más útiles, que las luchas entre ambás Academias, sobre todo en los diálogos «de finibus», hasta hoy tan obscuros! Mas, como quiera que sea, el libro que nos ha dejado es escelente en sí mismo, necesario para comprender á Cicerón y particularmente estos dos fragmentos. Parece inclinarse al lado de los escépticos, aunque aparenta mantener en el fiel la balanza. Comienza este tratado señalan-

do un origen singular á la filosofía, que llama hija del placer y de la paz; hace en seguida un gran elogio de la doctrina socrática; pasa de allí á los principios de Platón y al criterio de la verdad, que fija principalmente en el espíritu, sin excluir los sentidos. Llega por fin á la gran disputa entre Zenón y Arcesilao, y examina, siguiendo á Cicerón, pero con mayor estensión y profundidad, las armas de ambos combatientes. Las sutilezas del Pórtico le ocupan mucho tiempo, y éste es quizá el trozo más acabado de su libro. De aquí pasa á Pirrón, á Antioco, á Crisipo, á Carneades, á Filon, tan poco conocido, y los caracteriza á todos con un solo rasgo. Acaba por Epicuro, cuyo verdadero sistema sobre el testimonio de los sentidos desenvuelve con la misma habilidad, presentándole bajo un aspecto mucho más favorable que Cicerón. Véase en general el contenido del libro de Valencia, que me ha sido de no poco auxilio para dar á mi traducción y á mis escolios cierto grado de claridad que acaso los libre del olvido. En reconocimiento por estos servicios, y para agradar á los curiosos, he reimpreso el mismo libro con una exactitud rara y digna del asunto, acordándome muchas veces de aquel precepto de Plinio: «no hay cosa más bella ni más digna de la modestia de un hombre honrado, que confesar ingenuamente á quien es deudor de sus adelantos», aunque no falten autores que obren de diverso modo.» ¡He aquí cómo habla un sabio estranjero de nuestro Pedro de Valencia!

Los redactores de la Biblioteca Británica nos dieron un largo y cuidadoso extracto de las Academias de Pedro de Valencia y una breve noticia de su vida, tomada de Nicolás Antonio. Manifiestan esperanza de que algún día se publiquen en colección las obras de varón tan eminente. Hasta ahora en esperanza se ha quedado.

Trató de realizarla D. Francisco Cerdá y Rico, incluyéndolas en su colección de opúsculos selectos y raros de españoles ilustres. Publicó el primer tomo en 1781, pero desgraciadamente la obra no continuó. El primer volumen contiene las Academias. Lleva el título siguiente:

«Clarorum hispanorum | opuscula selecta et rariora | Collecta et ilustrata | a Francisco Cerdano Rico | Valentino | Regi a Bibliotheca, academiae historiae socio | et causarum patrono apud. Reg.

Consilium | Volumen prius | Matriti, anno 1781 | apud Antonium de Sancha | in platea vulgo *de la aduana vieja.*» Edición muy bien hecha. Las Academias llenan desde la página 157 á la 252.

Reimprimióse además en la siguiente colección:

«M. Tulii | Ciceronis | Opera. Tomus duodecimus. Anno 1797.» Bellísima edición, tan buena como las mejores extranjeras. Consta de 14 tomos. Matriti ex typographia regia. En la pág. 443 del tomo 12.° comienzan las Academias de Valencia, que llenan lo restante del tomo.

«Lección cristiana de Arias Montano, traducida al español por Pedro de Valencia.» Madrid, 1739, por Juan de Zúñiga. Reimpresa, más tarde, en Valencia. Cuidó de esta edición D. Gregorio Mayáns de quien son todos los documentos que acompañan á la obra.

«Ensayos oratorios de D. Gregorio Mayáns y Siscar. Va añadida la oración de Dion Crisóstomo «del retiramiento», traducida al español por Pedro de Valencia. Madrid, 1739.» Reimpresa en Valencia.

Cerdá y Rico poseía originales ó copias de casi todos los escritos de Pedro de Valencia, citados por Nicolás Antonio (1).

(1) He transcrito los dos artículos de Menéndez y Pelayo, tal y como se encuentran en las citadas páginas de la *Revista histórica latina.* Ahora deben consultarse además, acerca de Pedro de Valencia, á M. Serrano Sanz: *Pedro de Valencia: estudio biográfico y crítico*, en la *Revista de Archivos* (1899), tomo III, págs. 144-176, 190-312, 321-334 y 392-416, y á C. Pérez Pastor: *Bibliografía madrileña,* parte III, págs. 489-491. (A. B.)

V

RAIMUNDO LULIO

PRÓLOGO DE LA EDICIÓN DEL «BLANQUERNA», DE LULIO,
PUBLICADA EN MADRID, EN 1883,
POR LA BIBLIOTECA DE LA «REVISTA DE MADRID»

I.—Noticias del autor y de sus libros

Pasaron, á Dios gracias, los tiempos de inaudita ligereza científica en que el nombre del *iluminado Doctor* sonaba como nombre de menosprecio, en que su *Arte magna* era calificada de *arte deceptoria*, *máquina de pensar*, *jerga cabalística*, *método de impostura*, *ciencia de nombres*, etc. ¡Cuánto daño hicieron Bacón y nuestro Padre Feijóo con sus magistrales sentencias sobre Lulio, cuyas obras declaraban *enteramente vanas*, sin haberlas leído! Es verdad que los lulianos, nunca extinguidos en España, se defendieron bien; pero como el siglo pasado gustaba más de decidir que de examinar, dió la razón á Feijóo, y por lo que toca á España, sus escritos se convirtieron en oráculo. Hoy ha venido, por dicha, una reacción luliana, gracias á los doctos trabajos é investigaciones de Helfferich, Roselló, Canalejas, Weyler y Laviña, Luanco, etc., no todos parciales ó apologistas de Lulio, pero conformes en estudiarle por lo serio antes de hablar de él (1). Ya no se tiene á Ramón Lull por un visionario, ó, á lo sumo, por inventor de nuevas fórmulas lógicas, sino por pen-

(1) Vid. Helfferich: *Raymond Lull und die Anfange der catalanischen Literatur* (Berlín, 1858).—Roselló: *Obras rimadas de Lull* (Palma, 1859), y *Biblioteca Luliana* (inédita).—Canalejas: *Las doctrinas del doctor iluminado R. Lulio* (Madrid, 1870), y otros opúsculos.—Weyler y Laviña: *Raymundo Lulio juzgado por sí mismo* (Palma, 1867).—Luanco: *Raymundo Lulio considerado como alquimista* (Barcelona, 1870). [Acerca de Lulio véanse el discurso de Menéndez y Pelayo, incluído por él en *La ciencia española* (3.ª edición), la *Historia de los heterodoxos españoles* (2.ª edición, tomo III, págs. 257-289) y el opúsculo de D. Antonio Rubió y Lluch: *Ramón Lull* (Barcelona, 1911). Los dos primeros capítulos del presente estudio son reproducción de los dos primeros párrafos del capítulo V, libro III de los *Heterodoxos*. (A. B.)]

sador profundo y original, que buscó la unidad de la ciencia y quiso identificar la Lógica y la Metafísica, fundando una especie de *realismo racional*; por verdadero enciclopedista; por observador sagaz de la naturaleza, aunque sus títulos químicos sean falsos ó dudosos; por egregio poeta y novelista, sin rival entre los cultivadores catalanes de la forma didáctica y de la simbólica, y, finalmente, por texto y modelo de lengua en la suya nativa. El pueblo mallorquín sigue venerándole como á mártir de la fe católica: la Iglesia ha aprobado este culto inmemorial, y se han desvanecido casi del todo las antiguas acusaciones contra la ortodoxia luliana.

La vida de Lulio, el catálogo de sus libros ó la exposición de su sistema sería materia, no de breves páginas, sino de muchos y abultados volúmenes, sobre los ya existentes, que por sí solos forman una cumplida biblioteca.

La biografía de Lulio es una novela: pocas ofrecen más variedad y peripecias (1). Nacido en Palma de Mallorca el 25 de Enero de 1235, hijo de uno de los caballeros catalanes que siguieron á Don Jaime en la conquista de la mayor de las Baleares, entró desde muy joven en palacio, adonde le llamaba lo ilustre de su cuna. Liviana fué su juventud, pasada entre risas y devaneos, cuando no en torpes amoríos. Ni el alto cargo de Senescal que tenía en la corte del Rey de Mallorca, ni el matrimonio que por orden del monarca contrajo, fueron parte á traerle al buen camino. La tradición (inspiradora de muchos poetas) ha conservado el recuerdo de los amores de Raimundo con la hermosa genovesa Ambrosia del Castello (otros la llaman Leonor), en cuyo seguimiento penetró una vez á

(1) Vid. entre otros biógrafos de Lull: *Doct. Petri Bennazar almae sedis Maioricarum canonici. Breve ac compendiosum rescriptum, nativitatem, vitam... R. Lulli complectens* (Mallorca, 1688).—*Vindiciae Lullianae... Auctore D. Ant. Rai. Pasqual* (Aviñón, 1778).—*Vida y hechos del admirable Doctor y mártir Ramón Lull*, por el Dr. Juan Seguí (Palma, 1606).—*Historia del reino de Mallorca*, por D. Vicente Mut (todo el libro III).—*Vida admirable del ínclito mártir de Cristo B. Raimundo Lulio*, por Fr. Damián Cornejo (Madrid, 1686).—*Disertaciones históricas del culto inmemorial de R. Lulio*, por la Universidad luliana (1700).—*Acta B. R. L. Maioricensis*, por Juan B. Soler (1708).—Wadding: *Anales*, etc. [Cons. también á Mossen Joan Avinyó: *El terciari francescá Beat Ramón Llull*; Igualada, 1912. (A. B.)]

caballo por la iglesia de Santa Eulalia, con escándalo y horror de los fieles que asistían á los Divinos Oficios. Y añade la tradición que sólo pudo la dama contenerlo mostrándole su seno devorado por un cáncer. Entonces comprendió él la vanidad de los deleites y de la hermosura mundana; abandonó su casa, mujer é hijos; entregóse á las más duras penitencias, y sólo tuvo desde entonces dos amores: la Religión y la Ciencia, que en su entendimiento venían á hacerse una cosa misma. En el *Desconort*, su poema más notable, recuerda melancólicamente los extravíos de su juventud:

Quant fui grans, e senti del mon sa vanitat,
Comencey á far mal: é entrey en peccat;
Oblidam lo ver Deus: seguent carnalitat, etc.

Tres pensamientos le dominaron desde el tiempo de su conversión: la cruzada á Tierra Santa, la predicación del Evangelio á judíos y musulmanes, un método y una ciencia nueva que pudiese demostrar *racionalmente* las verdades de la Religión, para convencer á los que viven fuera de ella. Aquí está la clave de su vida: cuanto trabajó, viajó y escribió se refiere á este objeto supremo.

Para eso aprende el árabe, y retraído en el monte Randa, imagina su *Arte universal*, que tuvo de buena fe por inspiración divina, y así lo da á entender en el *Desconort*. Logra de Don Jaime II de Mallorca, en 1275, la creación de un colegio de lenguas orientales en Miramar, para que los religiosos Menores allí educados salgan á convertir á los sarracenos: fundación que aprueba Juan XXI en el año primero de su pontificado.

¡Qué vida la de Raimundo en Miramar y en Randa! Leyéndola tal como él la describe en su *Blanquerna*, se cree uno transportado á la Tebaida, y parece que tenemos á la vista la venerable figura de algún padre del yermo. Pero Dios no había hecho á Raimundo para la contemplación aislada y solitaria: era hombre de acción y de lucha, predicador, misionero, maestro, dotado de una elocuencia persuasiva, que llevaba tras sí las muchedumbres. Así le vemos dirigirse á Roma para impetrar de Nicolás III la misión de tres religiosos de San Francisco á Tartaria, y el permiso de ir á predicar él mismo la fe á los musulmanes, y emprende luego su peregrinación

por Siria, Palestina, Egipto, Etiopía, *Mauritania*, etc. (1), disputando en Bona con cincuenta doctores árabes, no sin exponerse á las iras del populacho, que le escarneció, golpeó y tiró de las barbas, según él mismo dice.

Vuelto á Europa, dedícase en Montpelier á la enseñanza de su *Arte*; logra del Papa Honorio IV la creación de otra escuela de lenguas orientales en Roma; permanece dos años en la Universidad de París, aprendiendo gramática y enseñando filosofía; insta á Nicolás IV para que llame á los pueblos cristianos á una cruzada; se embarca para Túnez, donde á duras penas logra salvar la vida entre los infieles, amotinados por sus predicaciones; acude á Bonifacio VIII con nuevos proyectos de cruzada, y en Chipre, en Armenia, en Rodas, en Malta, predica y escribe, sin dar reposo á la lengua ni á la pluma.

Nuevos viajes á Italia y á Provenza; más proyectos de cruzadas, oídos con desdén por el Rey de Aragón y por Clemente V; otra misión en la costa de África, donde se salva casi de milagro en Bugía; negociaciones con pisanos y genoveses, que le ofrecen 35.000 florines para ayudar á la guerra santa... (2). Nada de esto le aprovechó, y otra vez se frustraron sus planes. En cambio, la Universidad de París le autoriza en 1309 para enseñar públicamente su doctrina, verdadera máquina de guerra contra los averroístas, que allí dominaban.

En 1311 se presenta Raimundo al Concilio de Viena con varias peticiones: fundación de colegios de lenguas semíticas; reducción de las Órdenes militares á una sola; guerra santa, ó por lo menos defensa y reparo á los cristianos de Armenia y Santos Lugares; prohibición del averroísmo y enseñanza de su arte en todas las Universidades. La primera proposición le fué concedida: de las otras se hizo poca cuenta.

Perdida por Lulio toda esperanza de que le ayudasen los poderosos de la tierra, aunque el Rey de Sicilia, Don Fadrique, se le mostraba propicio, y determinado á trabajar por su cuenta en la

(1) Algunos tienen este primer viaje por fabuloso; pero el Sr. Roselló le afirma.

(2) Algunos niegan este hecho, que realmente es poco probable.

conversión de los mahometanos, se embarcó en Palma el 14 de Agosto de 1314 con rumbo á Bugía, y allí alcanzó la corona del martirio, siendo apedreado por los infieles. Dos mercaderes genoveses le recogieron espirante, y trasladaron su cuerpo á Mallorca, donde fué recibido con veneración religiosa por los jurados de la ciudad, y sepultado en la sacristía del convento de San Francisco de Asís.

La fecha precisa de la muerte de Raimundo es el 30 de Junio de 1315.

El culto á la memoria del mártir comenzó muy pronto: decíase que en su sepulcro se obraban milagros, y la veneración de los mallorquines al doctor iluminado fué autorizada, como *culto inmemorial*, por Clemente XIII y Pío VI. En varias ocasiones se ha intentado el proceso de canonización. Felipe II puso grande empeño en lograrla; y hace pocos años qu el Sumo Pontífice Pío IX, ratificando su culto, le concedió Misa y rezo propios, y los honores de *Beato*, como le llamaron siempre los habitantes de Mallorca.

Este hombre extraordinario halló tiempo, á pesar de los devaneos de su mocedad, y de las incesantes peregrinaciones y fatigas de su edad madura, para componer más de quinientos libros, algunos de no pequeño volumen, cuáles poéticos, cuáles prosaicos, unos en latín, otros en su materna lengua catalana. El hacer aquí catálogo de ellos sería inoportuno y superfluo: vea el curioso los que formaron Alonso de Proaza (reproducido en la *Bibliotheca*, de N. Antonio); el doctor Dimas (manuscrito en la Biblioteca Nacional), y el doctor Arias de Loyola (manuscrito escurialense). Falta una edición completa; la de Maguncia (1731 y siguientes), en diez tomos folio, no abraza ni la mitad de los escritos lulianos. Ha de advertirse, sin embargo, que algunos tratados suenan con dos ó tres rótulos diversos, y que otros son meras repeticiones.

Entre los libros que pertenecen al *Arte* ó lógica luliana (de algunos de los cuales hay colección impresa en Strasburgo, 1609) descuella el *Ars magna generalis et ultima* (1), ilustrada por el *Ars*

(1) *Raymundi Lulli, Opera ea quae ad inventam ab ipso artem universalem, scientiarum, artiumque omnium... pertinent. Argentinae, sumptibus Lazari Zetzneri* (1599). Con los comentarios de Cornelio Agripa y de Jordano Bruno.

brevis y por las diversas artes *inventivas*, *demostrativas* y *expositivas*. Igual objeto llevan el *De ascensu et descensu intellectus*, la *Tabula generalis ad omnes scientias applicabilis*, empezada en el puerto de Túnez el 15 de Setiembre de 1292 y, sobre todo, el *Arbor scientiae*, obra de las más extensas y curiosas de Lulio, que usó en ella la forma didáctica simbólica, ilustrando con apólogos el árbol *ejemplifical*.

Entre los opúsculos de polémica filosófica descuella la *Lamentatio duodecim principiorum philosophiae contra Averroistas*. Como místico, su grande obra es el *Liber contemplationis*; como *teólogo racional*, el *De articulis fidei*, además de sus varias disputas con los sarracenos. Numerosos tratados de lógica, retórica, metafísica, derecho, medicina y matemáticas completan la enciclopedia luliana. Libros de moral práctica, en forma novelesca, son el *Blanquerna* y el del *Orden de la caballería*, imitados por D. Juan Manuel en el *De los Estados* y en el *Del Caballero y del Escudero*. Novelesca es también en parte la forma del *Llibre de maravelles*, que contiene la única redacción española conocida del apólogo de *Renart*. Las poesías de Lull, coleccionadas por el Sr. Roselló (que es de sentir admitiese algunas, á todas luces apócrifas, como las *Cobles* de alquimia y la *Conquista de Mallorca*, forjada indudablemente por algún curioso de nuestros días), son: ya didácticas, como *L'Aplicació de l'art general*, la *Medicina del Peccat* y el *Dictat de Ramón*; ya líricas, como el *Plant de nostra dona Santa María*, *Lo cant de Ramón*, y dos canciones intercaladas en el *Blanquerna*; ya lírico-didácticas, como el hermoso poema del *Desconort*, y hasta cierto punto *Els cent noms de Deu*, donde la efusión lírica está ahogada por la sequedad de las fórmulas lulianas (1).

(1) Debemos mencionar algunas de las ediciones más asequibles de los tratados antedichos. Buena parte de los filosóficos se hallará en la colección intitulada:

Beati Raymundi Lulli, doctoris illuminati et martyris Operum... Anno salutis Domini MDCCXXI. Maguntiae, ex officina typographica Mayeriana per Joannem Gregorium Haffner (con interesantes prolegómenos de Salzinger). Diez tomos en folio. Nunca, ó rarísima vez, se hallará ejemplar íntegro.

B. Raymndi Lulli... Liber de ascensu et descensu intellectus. Valentiae im-

Dos caracteres distinguen á la doctrina luliana, uno externo y otro interno: es *popular* y *armónica*. Prescinde de todo aparato erudito: apenas se encontrará en los escritos de Lulio una cita; todo aparece como infuso y revelado. Para herir el alma de las muchedumbres se vale el filósofo mallorquín del *simbolismo*, de los *schemas* (como ahora se dice) ó representaciones gráficas, de la alegoría, de la narración novelesca y del ritmo: hasta metrifica las reglas de la lógica.

Construye Lulio su sistema sobre el principio de unidad de la ciencia: toda ciencia particular, como todo atributo, entra en las casillas de su *Arte*, que es á la vez lógico y metafísico, porque R. Lulio pasa sin cesar de lo real á lo ideal y de la idea al símbolo. Pero no me pertenece hablar aquí de la lógica luliana, ni del juego de los *términos*, *definiciones*, *condiciones y reglas*, ni de aquel sistema prodigioso que en el *Árbol de la Ciencia* engarza con hilo de oro el mundo de la materia y el del espíritu, procediendo alterna-

presus anno 1512 *et nunc Palmae Majoricarum anno* 1744. *Ex typis Michaelis Cerdá...*, 1744. En 8.º. Hay una traducción castellana del siglo pasado (en el cual se reimprimieron y tradujeron muchas obras de Lulio). La edición de Zetzner, ya mencionada, no contiene mas que el *Ars brevis*, el *De auditu Kabbalistico*, *Lamentatio contra Averroistas*, *Logica*, *Tractatus de conversione subjecti et praedicati*, *De venatione medii*, *Rhetorica*, *Ars Magna* y *De articulis fidei.*

Árbol de la ciencia, del iluminado maestro Raimundo Lulio, nuevamente traducido y explicado por D. Alonso de Cepeda y Andrada. Bruselas, 1664. (Dió ocasión á un notable opúsculo del judío Isaac Orobio de Castro contra los Lulianos.)

B. Raymundi Lulli... Liber magnus contemplationis. (Palmae, 1746).

El *Blanquerna* se imprimió en Valencia (1521) por Juan Jofre, *traducido al valenciano*, es decir, remozado en el estilo, por mossén Juan Bonlabii. Hay una traducción castellana: *Blanquerna, maestro de la perfección cristiana en los estados de matrimonio, religión, prelacía, apostólico señorío y vida eremítica... Con licencia. Año* 1749. *En Mallorca, por la viuda de Frau.* El traductor tuvo á la vista un antiguo manuscrito catalán. De otro semejante ha presentado extractos mi amigo A. Morel-Fatio en su curioso artículo *Le Roman de Blanquerna* (*Romania*, tomo VI). El libro del *Orden de la caballería* y el *De maravillas* están en prensa para la Biblioteca catalana de D. Mariano Aguiló. Sobre el segundo de estos libros véase el opúsculo de Hofmann: *Ein Katalanisches Thierepos von Ramon Lull* (München, 1872).

tivamente por síntesis y análisis, tendiendo á reducir las discordancias y resolver las antinomias, para que, *reducida á unidad la muchedumbre de las diferencias* (como dijo el más elegante de los lulianos), *venza y triunfe y ponga su silla*, no como unidad panteística, sino como última razón de todo, aquella *generación infinita*, aquella *espiración cumplida*, *eterna e infinitamente pasiva y activa á la vez*, en quien la esencia y la existencia se compenetran, fuente de luz y foco de sabiduría y de grandeza. Esto me trae á los lindes de la teodicea luliana, en la cual debo entrar, ya que las audaces novedades del ermitaño mallorquín fueron calificadas por Eymerich y otros de manifiestas herejías, punto que conviene poner en claro.

II.—Teología racional de Lulio.—Sus controversias con los averroístas

Para no extraviarnos en el juicio conviene tener presente ante todo la doctrina de las relaciones entre la fe y la ciencia, tal como la expone Santo Tomás. En el capítulo III de la *Summa contra gentes* leemos (1): «Hay dos órdenes de verdades en lo que de Dios se afirma: unas que exceden toda facultad del entendimiento humano, verbigracia, que Dios es trino y uno; otras que puede alcanzar la razón, por ejemplo, que Dios existe y que es uno, lo cual demostraron los filósofos guiados por la sola razón natural». Y en la *Suma Teológica* (part. 1.ª, q. II, art. II) añade: «*No son estos artículos de la fe, sino preámbulos a los artículos*». La fe, por lo tanto, no está *contra* la razón, sino *sobre* la razón. Infiérese de aquí, y Santo Tomás lo dice expresamente, que *la fe no puede ser demostrada*, *porque trasciende el humano entendimiento*, y que *en las discusiones contra infieles* no se ha de atender á *probar* la fe, sino á

(1) «Est autem in his quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque... sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse: quae etiam philosophi demostrative probaverunt, ducti naturalis lumine rationis».

defenderla. Yerran, pues, los que se obstinan en *probar racionalmente* la Trinidad y otros misterios, en vez de contentarse con demostrar que no encierran imposibilidad ni repugnancia.

¿Fué fiel á estos principios Ramón Lull? Forzoso es decir que no, aunque tiene alguna disculpa. Encontróse con los averroístas, que disimulaban su incredulidad diciendo: «La fe y la razón son dos campos distintos: una cosa puede ser verdadera según la fe, y falsa según la razón». Y Lulio juzgó que la mejor respuesta era probar por la *razón* todos los dogmas, y que no había otro camino de convencer á los infieles. No pretende Lulio (que aquí estaría la heterodoxia) *explicar* el misterio, que es por su naturaleza incomprensible y suprarracional, ni *analizar* exegética é impíamente los dogmas, sino dar algunas razones que aun en lo humano convenzan de su certeza. La tentativa es arriesgada, está á dos pasos del error, y error gravísimo, que en manos menos piadosas que las de Lulio hubiera acabado por hacer *racional* la *teología*, es decir, por destruirla. Tiene, además, una doctrina sobre la fe *propedéutica*, verdaderamente digna de censura, aunque profunda é ingeniosa. En el capítulo LXIII del *Arte Magna* leemos este curioso pasaje, que ya he citado antes de ahora: «La fe está sobre el entendimiento, como el aceite sobre el agua... El hombre que no ès filósofo cree que Dios es: el filósofo entiende que Dios es. Con esto el entendimiento sube con la intelección á aquel grado en que estaba por la creencia. No por esto se destruye la fe, sino que sube un grado más, como si añadiésemos agua en el vaso subiría sobre ella el aceite. El entendimiento alcanza naturalmente muchas cosas. Dios le ayuda con la fe y entiende mucho más. *La fe dispone y es preparación para el entendimiento*, como la caridad dispone á la voluntad para amar al primer objeto. La fe hace subir el entendimiento á la intelección del ser primero. Cuando el entendimiento está en un grado, la fe le dispone para otro, y así de grado en grado hasta llegar á la inteligencia del primer objeto y reposar en él, *identificándose fe y entendimiento*». «El entendimiento —dice en otra parte— es semejante á un hombre que sube con dos pies por una escalera. En el primer escalón pone el pie de la fe, y luego el del entendimiento cuando el pie de la fe está en el segundo, y así va ascendiendo. El

fin del entendimiento no es creer, sino entender, pero se sirve de la fe como de instrumento. La fe es medio entre el entendimiento y Dios. Cuanto mayor sea la fe, más crecerá el entendimiento. No son contrarios entendimiento y fe, como al andar no es contrario un pie al otro» (1).

Cabe, sin embargo, dar sentido ortodoxo á muchas de estas proposiciones, aun de las que parecen más temerarias. Cuando llama Raimundo á la fe *preparación para el entendimiento*, se refiere al hombre rudo é indocto, en quien la fe ha de suplir á la razón, aun por lo que toca á las verdades racionalmente demostrables; v. gr., la *existencia y unidad de Dios*. Pero no ha de negarse que esa *escala* y esos *grados* tienden á confundir las esferas de la fe y de la razón, aunque Lulio, fervoroso creyente, afirma á cada paso *quod fides est superius et intellectus inferius*. Él comprendía que *la verdad es principio común á la fe y al entendimiento*, y empeñado en demostrar que *illa lex quaecumque sit per fidem, oportet quod sit vera*, erraba en el método, aunque acertase en el principio.

En el *Desconort* dice: «Ermitaño, si el hombre no pudiese probar su fe, ¿podría culpar Dios á los cristianos, si no la mostrasen á los infieles? Los infieles se podrían quejar justamente de Dios, porque no permita que la mayor verdad fuese probada, para que el entendimiento ayudase á amar la Trinidad, la Encarnación»,

(1) Et sic fides ascendit super intellectum, sicut oleum ascendit super aquam... Et tunc intellectus ascendit ad illum gradum intelligendo, in quo erat credendo... Sicut charitas disponit voluntatem ad amandum objectum primum, fides disponit intellectum ad intelligendum... Et quando intellectus est in aliquo gradu intelligendo, fides disponit illum in illo gradu credendo, ut ascendat in alium gradum intelligendo, et sic de gradu in gradum, quousque intellectus ascendit ad primum objectum et in ipso quiescit intelligendo... Fides est medium cum quo intellectus acquirit meritum, et ascendit ad primum objectum, quod quidem influit intellectui fidem, ut ipsa sit intellectui unus pes ad ascendendum. Et intellectus habet alium pedem de sua natura, videlicet intelligere: sicut homo ascendens scalam cum duobus pedibus. Et in primo scalone ponitur pes fidei. Et in illomet pes intellectus, ascendendum gradatim... Credere non est finis intellectus, sed intelligere, verumtamen fides est suum instrumentum... fides consistit inter intellectum et Deum», etc.

etcétera. (1). Y replica el ermitaño: «Ramón, ¿si el hombre pudiese demostrar nuestra fe, perdería el mérito de ella? Y ¿cómo lo infinito ha de comprender lo finito?» (2). A lo cual contesta como puede Raimundo: «De que nuestra fe se pueda probar, no se sigue que la cosa creada contenga ni abarque al ente increado, sino que entiende de él aquello que le es concedido» (3).

En la introdución á los *Artículos de la fe* (4) explana la misma idea: «Dicen algunos que no tiene mérito la fe probada por la razón, y por esto aconsejan que no se pruebe la fe, para que no se pierda el mérito... En lo cual manifiestamente yerran. Porque ó entienden decir que la fe es más probable que improbable, ó al contrario. Si fuera más improbable que probable, nadie estaría obligado á admitirla. Si dicen que es improbable en sí, pero que se puede probar su origen divino, síguese que es probable, porque viene de Dios, y verdadera y necesaria, por ser Él la suma verdad y sabiduría (5).

(1) «Nermitá, si la fe hom no pogués provar,
Donch Deus als christians no pográ encolpar,
Si á los infaels no la volon mostrar;
Els infaels se pogren de Deus per dret clamar;
Car major veritat no lax argumentar;
Perque l'entendiment ajut á nostra amar,
Com mays am trinitat é de Deus l'encarnat», etc.

(2) «Ramon, si hom pogués demostrar nostra fe,
Hom perdera merit......................
Encara qu'el humá entendre no conté
Tota virtut de Deu qu'infinida es manté
Tant, que causa finida tota ella no té».

(3) «E si bé's pot provar, no's segueix que creat
Contengua é comprena trestot l'ens increat,
Mas qu'en entén aytant, com en eyl s'en es dat».

(*Obras rimadas*, págs. 331 á 333.)

(4) *Articuli fidei sacrosanctae ac salutiferae legis christianae cum eorumdem perpulchra introductione: quos illuminatus Doctor Magister Raymundus Lullius rationibus necessariis demostrative probat.* (Págs. 941 y siguientes de la edición de Strasburgo.)

(5) «Dicunt etiam quod fides non habet meritum cui humana ratio praebet experimentum, et ideo dicunt, quod non est bonum probare fidem ut

El decir que por razones naturales puede desatarse cualquiera objeción contra la fe, pero que las pruebas directas de ella pueden también destruirse racionalmente, implicaría contradicción. El que afirma, v. gr., y prueba por razones necesarias que en Dios no hay corrupción, afirma y prueba que hay generación» (1).

Repito que el error de Lulio es de método: él no intenta dar explicaciones *racionales* de los misterios: lo que hace es convertir en positiva la argumentación negativa. Ahora conviene dar alguna muestra de esas demostraciones, para él más *necesarias y potísimas* que las demostraciones matemáticas. A eso se encamina el libro *De articulis fidei*, escrito en Roma en 1296 (2).

Después de probar en los primeros capítulos la existencia del ente *summe bonum, infinite magnum*, eterno, infinito en potestad, sumo en virtud y uno en esencia, apoya el dogma de la Trinidad en estas razones, profundas, sin duda, y que además tienen la ventaja de dejar intacto el misterio (3): «Si la bondad finita es razón

non amittatur meritum... Ostendunt se manifestissime ignorantes. Quia aut intendunt dicere quod ipsa fides in se sit magis improbabilis quam probabilis... Aut intendunt dicere quod ipsa fides in se est magis improbabilis quam probabilis, sed probabile est quod sit a Deo. Et in hoc casu si probabile est quod sit a Deo, sequitur quod ipsa est probabilis, et si est verum quod sit a Deo, ipsa est vera et necessaria.»

(1) Si quis autem dixerit quod objectiones quae possunt fieri contra fidem, possunt solvi per rationes necessarias, et probationes quae possunt fieri pro fide possunt frangi per rationes necessarias, dicimus quod implicat contradictionem... Qui autem intendit improbare per necessarias rationes quod corruptio non est in Deo, et ipsum oportet tenere quod generatio est in Deo», etc.

(2) «Factus fuit iste tractatus Romae anno Domini MCC nonagesimo sexto, et completus ibidem in vigilia Beati Johannis Baptistae...» (Así acaba el libro.)

(3) «Sed bonitas finita est ratio bono finito, quod producat naturaliter et de se bonum finitum: ergo bonitas infinita erit ratio bono infinito, quod producat naturaliter et ex se bonum infinitum: ergo cum in Deo sit bonitas infinita, producet bonum infinitum. Nihil autem aliud a Deo potest esse infinitum, sed solus Deus, ut probatum est: ergo Deus, cum sit bonum infinitum, producet bonum infinitum, et per consequens idem et aequale sibi in bonitate essentiae et naturae... Inter producens et productum oportet esse dis-

para producir naturalmente y de sí el bien finito, la bondad infinita será razón que produzca de sí naturalmente el bien infinito: Dios es infinita bondad: luego producirá el bien infinito, igual á Él en bondad, esencia y naturaleza. Entre el que produce y lo producido debe haber *distinción* de supuestos, porque nada se produce á sí mismo. A estos supuestos llamamos *personas*... El acto puro, eterno é infinito, obra eterna é infinitamente lo eterno y lo infinito: sólo Dios es acto puro: luego obra eterna é infinitamente lo eterno y lo infinito... El acto es más noble que la potencia y la privación, y Dios es acto puro y ente nobilísimo: luego obra eternamente lo perfecto y absoluto... A la persona que produce llamamos *Padre*, á la producida *Hijo*... Resta probar la tercera persona, es decir, el *Espíritu Santo*. Así como es natural en el Padre engendrar, así es natural en el Hijo amar al Padre... Todo amor verdadero, actual y perfecto, requiere de necesidad *amante*, *amado* y *amar*... Imposible es que el amor sea un *accidente* en la esencia divina, porque ésta es simplicísima: luego el amor de Padre é Hijo es *persona*. Tan *actual* y *fecundo* es en Dios el amar como el engendrar». Y por este camino sigue especulando sobre el número ternario, sin que las

tinctionem suppositorum, cum idem non possit se ipsum producere... Utrumque dicimus personam... Omne id quod est purus actus, aeternus et infinitus, agit aeterne et infinite et aeternum et infinitum: alias non esset purus actus aeternus et infinitus: sed Deus est purus actus aeternus et infinitus: ergo agit aeternaliter et infinite et aeternum et infinitum... ergo Deus producit Deum... Nobilius est illud ens quod bonum est et bonum facit, infinitum est et infinitum facit, aeternum est et aeternum facit, perfectum est et perfectum facit quam illud quod non facit, alias potentia et privatio essent nobiliora quam sit actus», etc.

«Probato quod sit in Deo persona Patris et Filii, restat probare, tertiam personam, scilicet Spiritum Sanctum... Sicut ergo naturale est patri filium generare, ita naturale est et filium amare, cum sit infinite bonus... Omnis amor verus, actualis et perfectus requirit de necessitate amantem, amatum et amare, sed in Deo est amor verus, actualis et perfectus... Impossibile est in divinis esse aliquod accidens, cum essentia divina, ut probatum est, sit simplicissima et nobilissima, sed si amor patris et filii non esset persona, esset amor accidentalis: ergo necesse est illum amorem esse personam. Tantae actualitatis et fecunditatis est amare in Deo sicut generare, sed per generare exit persona de persona, ergo de amore patris et filii exit persona.»

frases que usa de *bonificans*, *bonificatum*, *bonificare*, *magnificans*, *magnificatum*, *magnificare* puedan torcerse en sentido heterodoxo y antitrinitario, como pretendía Nicolás Eymerich, á pesar de las repetidas declaraciones de Lulio.

Largo sería exponer las pruebas que alega éste de la Creación, del pecado original, de la Encarnación, de la Resurrección, de la Ascensión, del Juicio final, etc., pruebas demasiado sutiles á veces, otras traídas muy de lejos, pero casi siempre ingeniosas y hábilmente entretejidas. Si este precioso tratado fuese más conocido, quizá no lograría tanto aplauso la *Teología Natural* de Raimundo Sabunde, que en muchas partes le copia.

Explanó Lull sus enseñanzas teológicas en muchos libros, y hasta en un poemita, *Lo dictat de Ramon*, donde prueba la Trinidad, como ya hemos visto, y la Encarnación; porque

Mays val un hom deificar
Que mil milia mons crear...

Al adoptar esta forma, quería sin duda el filósofo mallorquín que hasta el pueblo y los niños tomasen de memoria sus argumentos, y supiesen contestar á los infieles (1).

«Raymundo Lulio fué (dice Renán) el héroe de la cruzada contra el averroísmo» (2). Solicitó en el Concilio de Viena que los *pestíferos escritos* del comentador se prohibiesen en todos los gimnasios cristianos. En los catálogos de Alonso de Proaza, Nicolás Antonio, etc., constan los siguientes tratados antiaverroístas:

Liber de efficiente et effectu. (París, Marzo de 1310.)

Disputatio Raymundi et Averroystae de quinque quaestionibus.

(1) *Obras rimadas*, págs. 370 á 382. Acaba:

«A honor del Sanct Sprit
Comenzá é fini son escrit
Ramon, en vinent de Paris
El comaná á Sanct Loys
E al noble rey d'Aragó
Jacme, en l'encarnació
De Christ M.CC.XC nou...»

(2) *Averroès et l'Averroisme*, págs. 225.

Liber contradictionis inter Raymundum et Averroystam, de centum syllogismis circa mysterium Trinitatis. (París, 1310.)

Otro libro del mismo argumento. (Montpelier, 1304.)

Liber utrum fidelis possit solvere et destruere omnes objectiones quas infideles possunt facere contra sanctam fidem catholicam. (París, Agosto de 1311.)

Liber disputationis intellectus et fidei. (Montpelier, Octubre de 1303.)

Liber de convenientia quam habent fides et intellectus in objecto.

Liber de existentia et agentia Dei contra Averroem. (París, 1311.)

Declaratio Ray. Lulli per modum dialogi edita contra CCXVIII opiniones erroneas aliquorum philosophorum, et damnatas ab Episcopo Parisiensi.

Ars Theologiae et philosophiae mysticae contra Averroem.

De ente simpliciter per se, contra errores Averrois.

Liber de reprobatione errorum Averrois.

Liber contra ponentes aeternitatem mundi.

Lamentatio duodecim principiorum philosophiae contra Averroistas (1). Este es el más conocido, y fué escrito en París el año 1310. Está en forma de diálogo, con estos extraños interlocutores: *forma, materia, generación, corrupción, vegetación, sentido, imaginación, movimiento, inteligencia, voluntad* y *memoria*, todos acordes en decir que la filosofía *est vera et legalis ancilla Theologiae*, lo cual conviene tener muy en cuenta para evitar errores sobre el *racionalismo* de Lulio. No pretendía éste que la razón humana pudiera alcanzar á descubrir por sí las verdades reveladas, sino que era capaz de *confirmarlas* y *probarlas*. El empeño de Lulio era audaz, peligroso, cuanto se quiera, pero no herético.

De las demás proposiciones que á éste se achacan, apenas es necesario hacer memoria. Unas son meras cavilaciones de Eymerich, á quien cegaba el odio; otras no están en los escritos lulianos, y pertenecen á Raimundo de Tárrega, con quien algunos le han confundido. Ciertas frases, que parecen de sabor panteísta ó quietista,

(1) «*Duodecim principia Philosophiae M. Raymundi Lulli, quae et lamentatio seu expostulatio Philosophiae contra Averroistas*». (Dedicado á Felipe el Hermoso.) Págs. 117 á 153 de la edición de Strasburgo.

han de interpretarse benignamente mirando al resto del sistema, y tenerse por exageraciones é impropiedades de lenguaje, disculpables en la fogosa imaginación de Lulio y de otros místicos.

Algunos tildan á éste de cabalista. Realmente escribió un opúsculo: *De auditu Kabbalistico sive ad omnes scientias introductorium*, donde define la Cábala *superabundans sapientia* y *habitus animae rationalis ex recta ratione divinarum rerum cognitivus;* pero leído despacio y sin prevención (1), no se advierte en él huella de *emanatismo* ni grande influjo de la parte metafísica de la Cábala, de la cual sólo toma el artificio lógico, las combinaciones de nombres y figuras, etc., acomodándolo á una metafísica más sana.

Cuanto al *monoteísmo, que fundía los rasgos capitales del judaísmo, del mahometismo y del cristianismo*, achacado por el Sr. Canalejas y otros á Lulio, no he encontrado (y me huelgo de ello) en las obras del filósofo palmesano el menor vestigio de aberración semejante. Creía él, como creemos todos los cristianos, que el mosaísmo es la ley *antigua,* y que el islamismo tiene de bueno lo que Mahoma plagió de la ley antigua y de la nueva: ni más, ni menos. Por eso intentaba la conversión de judíos y musulmanes, apoyándose en las verdades que ellos admiten. Lo mismo hacían y hacen todos los predicadores cristianos cuando se dirigen á infieles, sin que por eso se les acuse de sacrílegas *fusiones*.

Terminaré esta vindicación (si vindicación necesita aquel glorioso mártir, á quien veneran los habitantes de Mallorca en el número de los bienaventurados) repitiendo que los artículos de la fe son siempre en las demostraciones de Lulio el *supuesto*, no la incógnita, de un problema que se trate de resolver, y que esas demostraciones no pasan de un procedimiento dialéctico, más ó menos arriesgado, donde la Teología da el *principio*, y la Filosofía, *como humilde sierva*, trata de confirmarle por medios naturales (2).

(1) Páginas 44 á 116. Nótese este lugar: *Ubi philosophia Platonis desinit, ibi incipit Kabbala sapientia.*

(2) Los franciscanos han defendido siempre la ortodoxia de Ramón, y le tienen por hermano suyo, aunque de la tercera Orden. Es en muchas cosas semejante á los poetas de aquella religión en Italia. Sería curioso un paralelo entre Lull y Jacopone de Todi.

III.—Del «Blanquerna» y de la edición presente

Sobre el libro que de nuevo estampamos, y que figura con justo título entre los cinco ó seis principales monumentos de la literatura catalana, han discurrido largamente: Helfferich, exponiendo su argumento; Canalejas, mostrando las analogías entre el libro de Raimundo Lulio y el *de los Estados*, de D. Juan Manuel; Morel-Fatio, describiendo y extractando uno de los códices más antiguos y estimables, harto más primitivo y correcto que el impreso de Valencia. Como la presente edición no se dirige á los filólogos, sino á los estudiosos de la doctrina del Doctor Iluminado, y además no se estampa aquí el texto catalán (que ya es hora que se llame así, y no mallorquín, provenzal ni lemosino, como sigue diciéndose á despecho de la historia), tenemos que prescindir de todas las cuestiones relativas á la pureza é integridad del original. Urge una edición crítica de esta obra maravillosa, que convendrá acrisolar con presencia de los códices que aun subsisten en París, en Palma de Mallorca y en Madrid, los cuales, aunque ya algo apartados del tiempo del beato Ramón, están muy lejos de alterar el nativo sabor de sus frases con las impertinentes y nada felices alteraciones del editor valenciano, á quien siguió harto fielmente el traductor, cuya versión reimprimimos á falta de otra mejor. Como quiera (é importa consignarlo), estas variantes, importantísimas para el filólogo romanista, no llegan ni tocan á lo esencial de la obra, sino á su vestidura más externa.

Fué el beato Ramón una naturaleza mixta de pensador y de poeta, de tal manera, que ni su arte dejó de ser didáctico nunca, ni sus ideas se le presentaron, á no ser raras veces, en forma especulativa y abstracta, sino de un modo figurativo y arreadas con los colores de la poesía simbólica. Y así como el *mito* y la ironía son elementos perpetuos y esenciales en la filosofía platónica, así lo son en la filosofía luliana la alegoría, el apólogo y las representaciones gráficas en forma de árboles y de círculos. El carácter popular de la doctrina contribuye á esto, y bien puede decirse que el bien-

aventurado mártir nunca filosofó sino por colores y figuras. Sus mismas aficiones cabalísticas y las misteriosas virtudes que parece reconocer en los números y en los nombres, encierran un elemento estético, aunque de orden inferior: el elemento *combinatorio*. El *árbol de la ciencia* es un paso más, y dependientes de aquel vasto, aunque sencillo simbolismo, aparecen ya los apólogos, subordinados casi siempre, es verdad, á un fin de prueba y de enseñanza, y dotados por lo general de más virtud silogística que estética. Del apólogo, aun concebido así, no era difícil el tránsito á la novela trascendental y docente, representada en el vasto conjunto de las obras de Lulio por el *Libro de maravillas*, el *Del orden de la caballería* y el del *Blanquerna*. Contiene el primero, en la sección llamada *Libro de las bestias*, la única forma española conocida hasta ahora de la inmensa epopeya satírica de la Edad Media (el *Roman de Renart)*, y tiene el segundo la gloria de haber sido no ya imitado, sino traducido casi á la letra por D. Juan Manuel; pero á uno y otro vence el *Blanquerna* por la grandeza de la concepción, y por tener intercaladas las páginas más bellas que en prosa escribió su autor: el *Cántico del amigo y del amado*, verdadero joyel de nuestra poesía mística, y digno predecesor de los encendidos cantos de San Juan de la Cruz.

Es el *Blanquerna* una novela utópica, pero no fantástica y fuera de las condiciones de este mundo, como la *República* de Platón ó la *Utopia* de Tomás Moro, ó la *Ciudad del sol* de Campanella, ó la *Oceana* de Harrington, ó la *Icaria* de Cabet. Al contrario, Raimundo Lulio, tenido comúnmente por entusiasta y aun por fanático, aparece, en este libro suyo, hombre mucho más práctico y de más recto sentido que todos los moralistas y políticos que se han dado á edificar ciudades imaginarias. No hay una sola de las reformas sociales, pedagógicas ó eclesiásticas propuestas por Ramón Lull, cuyo fondo no esté dado en alguna de las instituciones de la Edad Media y de su patria catalana, ninguna de las cuales él intenta destruir, sino avivarlas por la infusión del espíritu cristiano, activo y civilizador. Cierto que á través de las peripecias de la novela, y mezclados con sus raptos y efusiones místicas y con la exposición popular de su teodicea, va persiguiendo el beato Ramón los propósitos y preocupaciones constantes de su vida: la liberación de Tierra Santa; la

enseñanza de lenguas orientales; la polémica con los averroístas, y el querer probar por razones naturales los dogmas de la fe. Pero todo esto, que con ser más ó menos aventurado é irrealizable, pertenece sin duda á la esfera más alta de la especulación y de la actividad humana, es, en cierto sentido, independiente de la utopía y de la fábula novelesca, la cual, á decir verdad, está cifrada en los ejemplos de perfección que en sus respectivos estados nos dan Evast y Aloma, y su hijo *Blanquerna.*

Será bueno que no abra este libro quien busque solamente, en lo que lee, un frívolo y pasajero deleite. No le abra tampoco el que se pare sólo en la corteza, y desconozca en absoluto la alta misión del apóstol mallorquín en la historia de la ciencia humana. No se acerque á él, finalmente, quien no tenga el ánimo educado para sentir lo primitivo, lo rústico y lo candoroso. Nunca se vió mayor simplicidad de palabras cubriendo más altos y trascendentales sentidos. Todo es aquí natural y llano: todo plática familiar y cuasi desaliñada, en cuyos revueltos giros centellean de vez en cuando las iluminaciones del genio. Si la lengua que el autor usa conserva todavía algún dejo y resabio de provenzalismo, y no es enteramente la lengua del pueblo de Cataluña, es, con todo eso, lengua eminentemente popular, no tanto por las palabras y por los giros, como por el jugo y el sabor villanesco: verdadero estilo de fraile mendicante avezado á morar entre los pobres y á consolar á los humildes. De aquí cierta ingenuidad infantil y pintoresca, que verdaderamente enamora en el texto catalán, y que nunca podría pasar íntegra á otra lengua, aunque todavía quedan rastros de ella en la traducción que publicamos.

Y era el alma del autor tan hermosa, y de tal modo, á pesar de su larga experiencia mundana, había vuelto, por auxilio de la Divina Gracia, á la pureza de los párvulos y de los pobres de espíritu, que nadie, al leer una buena parte de sus capítulos, recuerda al gran filósofo sintético, llamado por alguien con frase audaz *el Hegel cristiano de los siglos medios*, antes la primera impresión que se siente es que tal libro debió brotar del espíritu de un hombre rudo y sin letras, pero amantísimo de Dios y encendido en celestiales y suprasensibles fervores.

Y, sin embargo, ¡cuánta doctrina! Pero toda ella popular y acomodada al entendimiento de las muchedumbres, para quien el beato misionero escribía. Aquí está el último fruto del *Arte Magna* y del *Libro del ascenso y del descenso*, pero no en la forma aceda conveniente á paladares escolásticos, sino todo en acción, en movimiento, en drama. Y este drama tiene para nosotros otro valor, el valor histórico, como que puede decirse que todo el siglo XIV va desfilando á nuestra vista. Aquí penetramos en el cristiano hogar de Aloma, y asistimos á las castas y reposadas pláticas de los padres de *Blanquerna* y á su conversión á Dios entera y heroica, fecundísima en frutos de buen ejemplo. Aquí en la delicadísima figura de Cana, la monja y la abadesa, renace con todos sus místicos esplendores y suavísimas consolaciones el huerto cerrado de las esposas de Cristo. Aquí el caballero feudal robador y tirano, aparece siempre domado por la voz y las parábolas del monje y del ermitaño. Aquí vemos poblarse de anacoretas las benditas soledades de Miramar y de Randa, y es tal el encanto de realidad contemporánea que el libro tiene, que á ratos nos parece recorrer las plazas de alguna ciudad catalana de los siglos medios, y mezclarnos en el tráfago de mercaderes, juglares y menestrales, y á ratos acompañar el séquito de los Cardenales por las calles de Roma, y oir en el Consistorio la voz del Papa Blanquerna, repartiendo las rúbricas del *Gloria in excelsis*.

Exhala todo este libro suavísima fragancia de poesía cristiana: es venero de consolaciones para los casos desastrosos de la vida; enseña á esperar y á no rendirse, y á no separar la vida contemplativa de la acción, como no as separó nunca su autor, aquel sublime *loco*, cuya divina insensatez sólo será cumplida el día en que la unidad ponga su trono sobre lo ideal y lo real, juntos en síntesis armónica, en la vida, en la ciencia, en el arte. Ciertamente que en tales hombres no desmiente la humanidad la semejanza divina que en ella está impresa.

Hay en el *Blanquerna* algunos versos intercalados, pero lo más poético de él es el *Cántico del amigo y del amado*, que está en prosa, si bien partida en versículos. Como ya tuve ocasión de juzgarle en un discurso académico, repito ahora lo que entonces dije,

aspirando á condensar en breves palabras la grandeza artística del bienaventurado apóstol de Africa.

«Y cuando llegó el siglo XIII, la edad de oro de la civilización cristiana, á la vez que la teología dogmática y la filosofía de Aristóteles, purificada de la liga neoplatónica y averroísta, se reducían á método y forma en la *Summa Theologica*, y en la *Summa contra gentes*, la inspiración mística, ya adulta y capaz de informar un arte, centelleaba y resplandecía en los áureos tercetos del *Paradiso*, sobre todo en la visión de la divina esencia que llena el canto XXVIII, y llegaba á purificar é idealizar los amores profanos en algunas canciones del mismo Dante, y corría por el mundo de gente en gente llevada por los mendicantes franciscanos, desde el santo fundador, que si no es seguro que hiciera versos (sea ó no suyo el himno de *Frate Sole)*, fué á lo menos soberano poeta en todos los actos de su vida y en aquel simpático y penetrante amor suyo á la naturaleza, hasta Fr. Pacífico, trovador convertido, llamado en el siglo el *Rey de los versos*, y San Buenaventura, cuya teología mística, aun en los libros en prosa, en el *Breviloquium*, en el *Itinerarium mentis ad Deum*, rebosa de lumbres y matices poéticos, no indignos algunos de ellos de que Fr. Luis de León los trasladase á sus odas. Y en pos de ellos, Fra Giacomino de Verona, el ingenuo cantor de los gozos de los bienaventurados, y el Beato Jacopone da Todi, que no compuso el *Stabat*, dígase lo que se quiera (porque nadie se parodia á sí mismo), pero que fué en su género frailesco, beatífico y popular, singularísimo poeta, mezcla de fantasía ardiente, de exaltación mística, de candor pueril y de sátira acerada, que a veces trae á la memoria las recias invectivas de Pedro Cardenal.

»¿Y á quién extrañará que enfrente de toda esta literatura franciscana, cuyo más ilustre representante solía llorar *porque no se ama al amor*, pongamos, sin recelo de quedar vencidos, el nombre del peregrino mallorquín que compuso el libro *Del Amigo y del Amado*? ¡Cuándo llegará el día en que alguien escriba las vidas de nuestros poetas franciscanos con tanto primor y delicadeza como de los de Italia Ozanan! Quédese para el afortunado ingenio que haya de trazar esa obra, tejer digna corona de poeta y de novelista, como ya la tiene de sabio y de filósofo, al iluminado doctor y mártir de

Cristo, Ramón Lull, hombre en quien se hizo carne y sangre el espíritu aventurero, teosófico y visionario del siglo XIV, juntamente con el saber enciclopédico del siglo XIII. En el beato mallorquín, artista hasta la médula de los huesos, la teología, la filosofía, la contemplación y la vida activa se confunden y unimisman, y todas las especulaciones y ensueños armónicos de su mente toman forma plástica y viva, y se traducen en viajes, en peregrinaciones, en proyectos de cruzada, en novelas ascéticas, en himnos fervorosos, en símbolos y alegorías, en combinaciones cabalísticas, en árboles y círculos concéntricos, y representaciones gráficas de su doctrina, para que penetrara por los ojos de las muchedumbres, al mismo tiempo que por sus oídos, en la monótona cantilena de la *Lógica metrificada* y de la *Aplicació de l'art general*. Es el escolástico popular, el primero que hace servir la lengua del vulgo para las ideas puras y las abstracciones, el que separa de la lengua provenzal la catalana, y la bautiza desde sus orígenes, haciéndola grave, austera y religiosa, casi inmune de las eróticas liviandades y de las desolladoras sátiras de su hermana mayor, ahogada ya para entonces en la sangre de los albigenses. Ramón Lull fué místico, teórico y práctico, asceta y contemplativo, desde que en medio de los devaneos de su juventud le circundó de improviso, como al antiguo Saulo, la luz del cielo; pero la flor de su misticismo no hemos de buscarla en sus *Obras rimadas*, que, fuera de algunas de índole elegíaca, como el *Plant de nostra dona Santa Maria*, son casi todas (inclusa la mayor parte del *Desconort*) exposiciones populares de aquella su teodicea racional, objeto de tan encontrados pareceres y censuras, exaltada por unos como revelación de lo alto, y tachada por otros punto menos que de herética, por el empeño de demostrar con razones naturales todos los dogmas cristianos, hasta la Trinidad y la Encarnación, todo con el santo propósito de resolver la antinomia de fe y razón, bandera de la impiedad averroísta, y de preparar la conversión de judíos y musulmanes, empresa santa que toda su vida halagó las esperanzas del bienaventurado mártir.

»La verdadera mística de Ramón Lull se encierra en una obra escrita en prosa, aunque poética en la sustancia: el *Cántico del Amigo y del Amado*. El *Cántico* está en forma de diálogo, tejido de

ejemplos y parábolas, tantos en número como días tiene el año, y su conjunto forma un verdadero *Arte de contemplación*. Enseña Raimundo que «las sendas por donde el Amigo busca á su Amado son largas y peligrosas, llenas de consideraciones, suspiros y llantos, pero iluminadas de amor.» Parécenle largos estos destierros, durísimas estas prisiones: «¿Cuándo llegará la hora en que el agua, que acostumbra á correr hacia abajo, tome la inclinación y costumbre de subir hacia arriba?» Entre temor y esperanza hace su morada el varón de deseos, vive por pensamientos y muere por el olvido; y para él es bienaventuranza la tribulación padecida por amor. El entendimiento llega antes que la voluntad á la presencia del Amado, aunque corran los dos como en certamen. Más viva cosa es el amor en corazón amante, que el relámpago y el trueno, y más que el viento que hunde las naos en la mar. Tan cerca del Amado está el suspiro, como de la nieve el candor. Los pájaros del vergel, cantando al alba, dan al solitario entendimiento de amor, y al acabar los pájaros su canto, desfallece de amores el Amigo, y este desfallecimiento es mayor deleite é inefable dulzura. Por los montes y las selvas busca á su amor; á los que van por los caminos pregunta por él, y cava en las entrañas de la tierra por hallarle, ya que en la sobrehaz no hay ni vislumbre de devoción. Como mezcla de vino y agua se mezclan sus amores, más inseparables que la claridad y el resplandor, más que la esencia y el ser. La semilla de este amor está en todas las almas: ¡desdichado del que rompe el vaso precioso y derrama el aroma! Corre el Amigo por las calles de la ciudad, pregúntanle las gentes si ha perdido el seso, y él responde que puso en manos del Señor su voluntad y entendimiento, reservando sólo la memoria para acordarse de Él. El viento que mueve las hojas le trae olor de obediencia; en las criaturas ve impresas las huellas del Amado; todo se anima y habla y responde á la interrogación del amor: amor, como le define el poeta, «claro, limpio y sutil, sencillo y fuerte, hermoso y espléndido, rico en nuevos pensamientos y en antiguos recuerdos»; ó como en otra parte dice con frase no menos galana: «hervor de osadía y de temor». «Venid á mi corazón (prosigue) los amantes que queréis fuego, y encended en él vuestras lámparas: venid á tomar agua á la fuente de mis ojos, porque yo

en amor nací, y amor me crió, y de amor vengo, y en el amor habito.» La naturaleza de este amor místico nadie la ha definido tan profundamente como el mismo Ramón Lull, cuando dijo que «era medio entre creencia é inteligencia, entre fe y ciencia». En su grado extático y sublime, el Amigo y el Amado se hacen *una* actualidad en *esencia*, quedando á la vez *distintos* y *concordantes*. ¡Extraño y divino erotismo, en que las hermosuras y excelencias del Amado se congregan en el corazón del Amigo, sin que la personalidad de éste se aniquile y destruya, porque sólo los junta y traba en uno *la voluntad vigorosa, infinita y eterna del Amado!* ¡Admirable poesía, que junta como en un haz de mirra la pura esencia de cuanto especularon sabios y poetas de la Edad Media sobre el amor divino y el amor humano, y realza y santifica hasta las reminiscencias provenzales de canciones de mayo y de alborada, de vergeles y pájaros cantores, casando por extraña manera á Giraldo de Borneil con Hugo de San Víctor!»

VI

DISCURSO

PRONUNCIADO POR

DON MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO

EN LA SESIÓN DEL PRIMER CONGRESO CATÓLICO NACIONAL ESPAÑOL (MADRID)
DEL DÍA 2 DE MAYO DE 1889

Tema: La Iglesia y las escuelas teológicas en España.

Emmo. Señor:

Excmos. Señores:

Señores:

El grande y trascendental acontecimiento que hoy inunda de júbilo toda alma creyente, y congrega bajo las augustas bóvedas de este histórico templo todos los esfuerzos, todas las voluntades y todas las esperanzas del catolicismo español, dócil á la voz de sus prelados, y alentado por la bendición del Supremo Jerarca de la Iglesia, requiere y exige el concurso aun de los más humildes, y les permite levantar la voz por breves instantes en este sagrado recinto, para que nazca de la adhesión de todos libremente manifestada un solo pensamiento y una voluntad común. Sin este imperioso mandato de mis superiores y de mi conciencia, que ha acabado por vencer y disipar todos mis escrúpulos y recelos, nunca me hubiera atrevido a tratar en breve discurso y en forma que necesariamente ha de ser superficial, una materia tan ardua, tan grave y tan erizada para mí de peligros y dificultades, como la tesis 32 de nuestro cuestionario, formulada en los términos siguientes: «La Iglesia y las escuelas teológicas y filosóficas en España».

Materia, señores, no para un discurso que, además, por ser mío, ha de resultar forzosamente pálido y sin eficacia, sino para una obra de grandes dimensiones, compuesta por quien tuviese la autoridad de que yo carezco, el profundo saber en letras divinas y humanas de que continuamente dan espléndido testimonio tantos príncipes de nuestra Iglesia, y tantos ilustres sacerdotes españoles,

y también el tacto, la mesura, la discreción perfecta con que en estos tiempos nuestros, tan agitados y confusos, conviene huir de todo lo que puede fomentar la discordia de los entendimientos y entibiar en los corazones el santo fuego de la caridad, tan necesario para todas las obras del espíritu.

Los términos generalísimos en que el tema está redactado implican, á la vez que una excursión por las épocas anteriores de nuestra ciencia para determinar el propio y peculiar valor de la tradición española en orden á estos altísimos conocimientos, alguna consideración sobre el estado actual y sobre los medios más conducentes para lograr que recobren por entero el esplendor que alcanzaron, con gloria nuestra y general provecho de la Cristiandad, en otros lejanos, pero inolvidables días. En todo seré breve, como la índole de este acto lo reclama, y quiera Dios que la grandeza del tema no quede enteramente deslucida por la cortedad de mi ingenio y de mi doctrina.

Es la Teología (según yo alcanzo á comprender, esa ciencia sublime, cuyos rayos sólo muy de lejos han herido mi espíritu), un organismo científico que, partiendo de las verdades reveladas y tomando por base la Escritura, la tradición (sagrado depósito de la Iglesia) y la doctrina de los Santos Padres, concierta todos estos elementos en unidad de método, en sistema de enseñanza, saca de ellos todas sus implícitas consecuencias, y, mediante la rigurosa disciplina que impone al entendimiento, es, á la vez que base, fundamento y supuesto de toda ciencia cristiana, altísimo y necesario complemento de todos aquellos saberes que puede lograr el hombre mediante el natural esfuerzo de su razón en esta vida terrena. *(Aplausos.)*

De donde se infiere que, así como la Metafísica, en sus especulaciones más altas, implica la Teodicea, y con ella una preparación teológica que pone en el umbral de la fe el alma *naturaliter christiana*, así la Metafísica, llegada al término de su carrera, siente y reconoce la necesidad de otra ciencia más alta que llene sus vacíos y aclare sus deficiencias, é ilumine con los rayos del sol suprasensible tantos y tantos puntos como deja á oscuras esta débil lucecilla de la razón, que suele andar tan amortiguada en nosotros por las

nieblas que en el mundo derramó el primer pecado, pero de la cual no podemos decir mucho mal, puesto que al fin es «impresión de las razones eternas, participación de la lumbre increada, similitud de la verdad eterna que resalta en nosotros», y (para decirlo todo con una palabra de Santo Tomás), «potencia en cierto modo infinita para todo lo inteligible». (*Aplausos.*)

Que tan alta han puesto siempre la razón humana los doctores católicos, y si el nombre de racionalismo no estuviera ya profanado por execrable abuso, lícito nos sería afirmar, como quien afirma un lugar común, que la filosofía racionalista por excelencia es la filosofía cristiana, única que nos presenta el orden racional íntegro y no mutilado, única que abarca la totalidad de la conciencia, y que, por lo mismo que la concibe en su integridad, rechaza esos pobres sistemas que la niegan capacidad para lo absoluto, como si no la aquejase en todo momento la inextinguible sed de las aguas que manan de la fuente de la vida, únicas que dan entendimiento de verdad y de hermosura. (*Aplausos.*)

Si por una torcida, aunque bien intencionada, dirección de ciertos apologistas cristianos, se ha presentado alguna vez en el campo de la Teología (y casi nunca en manos de verdaderos teólogos, sino más bien como doctrina popular y recreativa) la extraña bandera que quiso poner la fe en el orden sobrenatural bajo la salvaguardia del escepticismo en el orden natural, la Iglesia ha rechazado constantemente tan extraño maridaje, y hoy, después de las solemnes declaraciones del Concilio Vaticano y de la admirable Encíclica de nuestro Beatísimo Padre sobre los estudios filosóficos, puede decirse que el tradicionalismo ha muerto para siempre en las escuelas católicas, y que es ya indisoluble el pacto y la concordia entre la razón y la fe *(fides quaerens intellectum)*, como lo fué en los grandes días de la filosofía escolástica, como lo había sido en la escuela catequética de Alejandría, en manos de los Pantenos, Clementes y Orígenes, y como vive y resplandece para el tiempo y para la eternidad en las páginas inmortales de San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás. *(Grandes aplausos.)*

En la creación y desarrollo de este organismo filosófico, compenetrado por el dogma, tuvo nuestra raza papel gloriosísimo desde

los primeros siglos de nuestra Iglesia, y tal, que entre las glorias españolas, muy pocas pueden envanecernos tanto como ésta, porque la Teología española no es una galería de nombres aislados, á los cuales separe entre sí larguísimo espacio de tiempo, sin otra conexión que la identidad de sangre y de patria, sino que en ella, más que en otra alguna de las manifestaciones del pensamiento ibérico, brilla y aparece de manifiesto la vigorosa unidad y la cadena nunca rota de nuestro genio nacional, en términos tales, que ni nuestro mismo arte, ni nuestra literatura, ni nuestra misión providencial en la historia pueden ser enteramente comprendidos, á lo menos en su razón más honda, sin la llave maestra de nuestra Teología, que fué por siglos en España la ciencia universal y enciclopédica, no porque anulase á las restantes, sino, al contrario, porque á todas las abrigó amorosamente bajo su manto y á todas las informó con su generoso y fecundo espíritu. Y aunque sea cierto, como sin duda lo es, que en el vastísimo cuadro de la filosofía española, tomada esta palabra en su acepción más lata, es decir, como el conjunto de las nociones metafísicas, conocidas ó elaboradas por el pensamiento español desde la primera aparición histórica de nuestro pueblo, quedan fuera del radio de la ciencia teológico-cristiana manifestaciones tan importantes como la moral estoica de Séneca, el gnosticismo de los priscilianistas, el panteísmo ideológico ó intelectualista de Averroes, el panteísmo emanatista de Avicebrón, la concordia mosaico-peripatética de Maimónides, el misticismo quietista de Tofail y, finalmente, la cristología panteística de Miguel Servet; también es cierto que estas tendencias y desviaciones parciales, las unas por ser anteriores á la verdadera historia de España, las otras por haberse desarrollado en el seno de razas que, con haberse españolizado mucho, nunca llegaron más que á salpicar con algunas gotas de sangre semítica el torrente circulatorio de nuestra sangre aria, y los otras por ser aberracionos y descarríos parciales, que por su mismo carácter de excepción confirman más y más la regla general, ofrecen, sí, grande interés histórico, pero son disonancias que acaban por perderse, y apenas se disciernen en la grandiosa armonía final, en el *sursum corda* que toda la ciencia española levanta en honor del Dios personal y vivo. Y hasta puede

afirmarse que el estoicismo de Séneca, iluminado ya por lejanos reflejos de la doctrina nueva que en parte le quitan el áspero é inhumano carácter que había tenido en manos de Zenón y de Cleantes, es como vago crepúsculo que anuncia el sol que va á alzarse disipando las nieblas y ceguedades del paganismo. Y en las doctrinas de procedencia oriental, ya árabe, ya hebrea, todavía, á despecho de la levadura panteística, se descubren generosos, aunque infructíferos esfuerzos, para salvar del naufragio de la *emanación* la conciencia individual, cuyo sentimiento ha sido siempre tan enérgico en nuestra raza, así como tampoco puede ocultarse á ojos atentos cierto sentido armónico, cierta aspiración á conciliar los dos capitales términos del problema metafísico, conciliación que, buscada por recto ó torcido sendero, es, sin duda, una de las notas características de nuestra ciencia, y una de las que más la determinan, desde el *Keter Malkuth* y el *Makor Hayim* hasta el *Arte Magna*, y el *Arbol de la Ciencia* y el *Libro de las Criaturas;* desde el artificio dialéctico de Fernando de Córdoba, hasta la concordia platónico-aristotélica de Fox Morcillo. *(Aplausos.)*

Pero todavía más que armónica, la ciencia española ha sido dogmática aun dentro de las escuelas críticas, y por eso ha encontrado en el dogmatismo teológico el campo natural de sus triunfos y la forma más adecuada á su interno desenvolvimiento, forma que de las escuelas pasó á la acción y penetró en la vida, llegando á hacer de España, en los dos siglos más influyentes de su historia, algo que ni antes ni después ha vuelto á verse en el mundo, es decir, una nación de teólogos armados. Nunca, desde el tiempo de Judas Macabeo, hubo un pueblo que con tanta razón pudiera creerse el pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios. (*Estrepitosos aplausos.)*

Toda su historia le preparaba para tal misión. La Iglesia nos había educado á sus pechos con sus mártires y confesores, con sus Padres, con el régimen admirable de sus Concilios. Por ella fuimos nación y gran nación, en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas para presa de la tenaz porfía de cualquier vecino codicioso. No elaboraron nuestra unidad el hierro de la conquista ni la sabiduría de los legisladores; la hicieron los dos Apóstoles y los sie-

te varones Apostólicos; la regaron con su sangre el diácono Lorenzo, los atletas del circo de Tarragona, las vírgenes Eulalia y Engracia, las innumerables legiones de mártires cesaraugustanos; la escribieron en su draconiano Código los Padres de Ilíberis; brilló en Nicea y en Sardis sobre la frente de Hosio, y en Roma sobre la frente de San Dámaso; la cantó Prudencio en versos de hierro celtibérico; triunfó del maniqueísmo y del gnosticismo oriental, del arrianismo de los bárbaros y del donatismo africano; civilizó á los suevos por la voz de San Martín Dumiense, verdadero Séneca cristiano; hizo de los visigodos la primera nación del Occidente; escribió en las *Etimologías* la primera enciclopedia; inundó de escuelas los atrios de nuestros templos; comenzó á levantar entre los despojos de la antigua doctrina el alcázar de la ciencia escolástica, por manos de Liciniano, de Tajón y de San Isidoro; dió el jugo de sus pechos que infunden eterna y santa fortaleza á los restauradores del Norte y á los mártires del Mediodía, á San Eulogio y Álvaro Cordobés, á Pelayo y á Omar-ben-Hafsun; mandó á Teodulfo, á Claudio, á Prudencio Galindo á civilizar la Francia carolingia; dió maestros á Gerberto, y por ellos difundió las ciencias matemáticas en Europa; amparó bajo el manto prelaticio del Arzobispo D. Raimundo, y bajo la púrpura del Emperador Alfonso VII, la ciencia semítico-española; y como portentosa conjunción de todos los esfuerzos armónicos de nuestra raza, engendró á fines del siglo XIII el *Lulismo*, es decir, la teodicea popular, la escolástica en la lengua del vulgo, saliendo de las cátedras para difundirse por los caminos y por las plazas, la metafísica realista é identificada con la lógica, el imperio del símbolo, la cábala cristiana que predicaba á la muchedumbre aquel bienaventurado mártir, aventurero de la idea y caballero andante de la filosofía, asceta y trovador, novelista y misionero, en quien toda concepción del entendimiento se calentó con el fuego de la pasión y se vistió y coloreó con las imágenes y los matices de la fantasía. *(Inmensos y ruidosos aplausos. Aplausos prolongados y unánimes en la tribuna de la prensa.)*

No está representada España hasta el siglo XVI en los anales de la escolástica por una cadena interrumpida de doctores, como los que ennoblecieron las aulas de París; pero las veces que en la Edad

Media suena la voz de sus teólogos es siempre para grandes y singulares esfuerzos. Así tenemos, de trecho á trecho, á modo de puntos luminosos: en el siglo VII, *l'ardente spiro d'Isidoro* y las *Sentencias* de Tajón, á quien pudiéramos llamar «maestro» de ellas, con más razón histórica que á Pedro Lombardo; en el siglo IX á Prudencio Galindo, vindicando la doctrina de la predestinación y la de la personalidad divina contra Scoto Eriúgena; en el siglo XII, á Domingo Gundisalvo y á Juan Hispalense, intérpretes de todo el saber filosófico de los orientales; en el siglo XIII, la portentosa y nunca igualada erudición rabínica del dominico Ramón Martí, del cual hoy mismo confiesan los judíos más doctos que ninguno de los nacidos fuera de la Sinagoga ha llegado á penetrar tan hondamente los arcanos de la ciencia talmúdica como el autor del *Pugio Fidei*, que no fué sólo incomparable hebraizante y arabista, sino profundo autor de teodicea, que inspiró á Pascal una gran parte de sus celebrados *Pensamientos*.

Y todavía en el último y decadente período de la escolástica, cuyo imperio se dividían místicos y nominalistas, apareció en Tolosa de Francia un profesor barcelonés, que, sin pertenecer á ninguna de las banderías militantes, ni ajustarse al método y forma generales en las escuelas, antes puesta la mira en la reforma del método y de toda enseñanza, como si respondiera á la voz del Renacimiento, que comenzaba á enseñorearse de la ciencia al mismo tiempo que del arte, concibió la traza de un libro único, no fundado en autoridades divinas ni humanas, que sin alegar textos de ningún doctor llevase á la inteligencia de todos; libro fundado en la observación y en la experiencia, y sobre todo en la experiencia de cada cual dentro de sí mismo (*nulla autem certior cognitio quam per experientiam et maxime per experientiam cujuslibet intra se ipsum*), trazando sobre esta base, que hoy diríamos cartesiana, el plan de una Teología natural, donde la razón fuese demostrando y leyendo, cual si estuviesen escritos en el gran libro de las criaturas todos los dogmas del espiritualismo cristiano. Libro que, por rara casualidad, hubo de caer sesenta años después en manos de un caballero gascón, antítesis viva del piadoso catedrático del siglo XV, el cual caballero se entretuvo en verter de la *Teología natural* en encan-

tadora prosa francesa, que aquel escéptico alcalde de Burdeos hablaba y escribía como pocos ó ninguno la han vuelto á escribir y hablar, y no satisfecho con traducirle, tomó pie del libro de Sabunde para escribir, con más agudeza de ingenio que piadosa intención, su más extenso y curioso ensayo, que, con título de *Apología* (aunque de todo tiene más que de esto), anda desde entonces en manos de todos los aficionados á ingeniosas filosofías y á desenfados de estilo.

Pero ni Sabunde ni otro ninguno de los doctores del siglo xv, al cual dió inmarcesible gloria una legión de teólogos, escriturarios y canonistas, famosos algunos en la Iglesia universal, no ya sólo en la de España; San Vicente Ferrer, águila de la elocuencia cristiana, á quien el asombro de sus contemporáneos apellidó la trompeta del Apocalipsis; el insigne converso Pablo de Santa María, autor del *Scrutinium Scripturarum;* su hijo, D. Alonso de Cartagena, á quien llama Eneas Silvio *decus praelatorum*, y de quien dijo Eugenio IV: «Si el Obispo de Burgos en nuestra corte viene, con gran vergüenza nos asentaremos en la Silla de San Pedro»; el Tostado, cuyo nombre basta; su digno adversario Juan de Torquemada; Juan de Segovia, lumbrera del Concilio de Basilea; Fr. Alonso de Espina, martillo de los judíos en su *Fortalitium Fidei;* Fr. Alonso de Oropesa, defensor de la causa de los conversos, en su *Lumen Dei ad revelationem gentium;* Fernando de Córdoba, cuya sabiduría se miró como prodigio, hasta el punto de haberse reunido en conciliábulo los doctores de la Universidad de París para decidir que aquel hombre que se sabía de memoria la Biblia y todos los escritos de Alberto Magno, Santo Tomás, Alejandro de Hales, Scoto y San Buenaventura, y el cuerpo del Derecho civil y el cuerpo del Derecho canónico, y los textos de medicina de Avicena, Galeno é Hipócrates, y hablaba con singular facilidad el hebreo, el árabe, el caldeo, el griego y el latín, y en las disputas públicas convencía á todos y nadie le convencía á él, no podía menos de ser el Anticristo ó alguno de sus secuaces...; ninguno de estos doctores, digo, con ser tantos en número y tan ilustres, pudo dar á España lo que en rigor no tuvo hasta el siglo xvi: una escuela propia y floreciente de Teología, entendida esta palabra como la entendieron los gran-

des maestros de aquella centuria; es decir, como una ciencia universal, que abarcaba desde la doctrina de los atributos divinos hasta las últimas ramificaciones del Derecho público privado. Esta gloriosa y última etapa de la Teología española fué favorecida de un modo eficaz por el renacimiento de las letras clásicas, y que influyó en la erudición sagrada tanto, por lo menos, como en la profana, llevando la atención de los doctos al estudio y crítica de las fuentes, así en lo que toca al texto de las Sagradas Escrituras y de sus más antiguas interpretaciones, como en lo perteneciente á las obras de los Santos Padres y apologistas cristianos, así griegos como latinos, los cuales nunca se vieron en mayor grado que entonces ilustrados, comentados y defendidos.

Y si es verdad que no anduvo libre de temeridades (como no suele estarlo ninguna ciencia nueva) esta labor y esfuerzos de los helenistas y hebraizantes, también es cierto que, después de la inmensa alharaca que los teólogos puramente dogmáticos y escolásticos promovieron contra los que venían á despertar á la escolástica del largo sopor en que desde el siglo XIV había caído, esa nueva infusión de sangre científica, á la larga, llegó á constituir la hermosa Teología positiva que hoy conocemos, y en la que al antiguo elemento especulativo y metafísico, en el cual fueron águilas los doctores de la Edad Media, y especialmente el Angel de las Escuelas, vino á añadirse un elemento histórico, ya escriturario, ya patrístico: que da nervio y fortaleza y verdadera originalidad á la teología católica de las escuelas modernas.

No hay duda que la Teología, en cuanto á sus principios esenciales, participa de la inmutabilidad y fijeza adamantina propias de la dogmática religiosa, que por esto mismo aparece levantada sobre todo el fragor y tumulto de las opiniones humanas; pero también es cierto que el dogma mismo, en cuanto al modo de ser entendido y desarrollado metódicamente en forma de disciplina ó enseñanza científica, obedece á la misma ley de progreso que empuja á todas las artes y ciencias hacia su perfección, y por eso la Teología de San Justino no es la de Tertuliano, ni la de Tertuliano la de Orígenes, ni la de Orígenes la de San Agustín, ni la de San Agustín la de San Anselmo, ni la de San Anselmo la de Santo Tomas; no

porque el objeto de esta ciencia divina, que son las verdades reveladas, cambie, sino porque cambia el sujeto que las entiende y las enseña, y que hoy es un filósofo platónico convertido al cristianismo, mañana un retórico africano, á quien todo el fuego de las calcinadas arenas en que nació arrastra á la declamación, al énfasis, y á la extremosidad en todo; otro día un sutil dialéctico, que ha aguzado todas las fuerzas de su espíritu en el juego de esgrima de Aristóteles y de Porfirio. Porque es excelencia y privilegio divino de la doctrina católica, que por eso se llama así y ostenta como primera nota suya la de universalidad, acomodarse á todos los grados y esferas de la cultura humana, y ser manjar de vida, lo mismo para los sencillos de corazón y humildes de entendimiento, que para aquellas inteligencias privilegiadas donde más de resalto aparece la impresión y el reflejo de la lumbre divina. Las mismas verdades son las que deletrea el rústico en su Catecismo que las que ejercitan la sagacidad del teólogo en la *Summa* de Santo Tomás; y, sin embargo, ¡cuán diferente es la capacidad que ambos libros exigen, cuán patente el carácter científico del segundo y el carácter popular del primero! Nadie se escandalice, pues, cuando oye hablar de progreso y de desarrollo en Teología. ¡Tal escándolo sólo probaría su ignorancia!

La Teología tiene su historia como todas las ciencias, y quien dice historia, dice algo de relativo, transitorio y mudable. Donde hay un organismo de verdades y un entendimiento que le comprenda, queda siempre la posibilidad de una comprensión más alta. Y si esto es verdad de la Teología, cuyas premisas trascienden del orden natural, y están dadas por una revelación superior, ¡cuánto más no ha de serlo de la filosofía, entregada eternamente á las disputas de los hombres! Ciencia absoluta, ciencia eterna, ciencia inmutable, ciencia única, que resuelva en una ley general todos los casos particulares, sólo en la mente de Dios existe, y fuera vano empeño buscarla en esta pobre sabiduría humana, que si algo tiene de grande, no es tanto lo que posee cuanto el estímulo creciente de perfección que Dios puso en sus entrañas. Mientras prosigan naciendo seres racionales, nadie podrá decir que la virtualidad ó potencia metafísica está agotada. ¿Quién sabe si el infante que hoy llora

en la cuna podrá llevar estampado sobre su mente el sello que hizo á Aristóteles privilegiado entre los hijos de los hombres? De fijo que aquellos oyentes de Sócrates, que solemos llamar los *pequeños socráticos*, creían de buena fe que no era posible en el mundo doctrina más alta que la del hijo de Sofronisco, y, sin embargo, después de Sócrates vino Platón, y después de Platón Aristóteles, y luego la filosofía cristiana, que los depuró y los concordó hasta cierto punto. Y esta filosofía ni está ni puede estar agotada, porque la infinita bondad de Dios, que hizo al hombre capaz de todo inteligible, no puede consentir que caiga sobre su espíritu la sombra de la inacción, todavía más pesada que la de la muerte.

Así lo entendieron nuestros teólogos del siglo XVI, y por eso, siendo fidelísimos á la tradición, resultó, no obstante, tan original su ciencia. Original en el método, que comenzaron á reformar Francisco de Vitoria, Fr. Luis de Carvajal y Fr. Lorenzo de Villavicencio, aprovechando los progresos de las letras humanas y del espíritu crítico, empresa que llevó á feliz término Melchor Cano con su profundo análisis de las fuentes del conocimiento teológico, verdadero *organon* ó aparato enciclopédico, que puede servir para los tópicos de otras muchas ciencias. Original en las aplicaciones, en las ciencias derivadas, en las nuevas ramas que brotaron como por encanto del tronco teológico que parecía tan marchito á fines del siglo XV; el derecho penal con Alfonso de Castro, el derecho internacional con Francisco de Vitoria, el derecho público con el mismo Vitoria, con Domingo de Soto, con el eximio Suárez. Original, finalmente, dentro de la más severa ortodoxia, en doctrinas de tanto alcance como la de Gabriel Vázquez sobre el fundamento metafísico de la ley puesto en la razón de Dios, y no en su voluntad; y las dos contrapuestas de Molina y Báñez sobre la concordia entre la gracia y el libre arbitrio, doctrinas que trascienden á toda la filosofía de la voluntad, materia predilecta de nuestros teólogos y casuístas, que apuraron hasta los últimos ápices la disección de los actos humanos, de sus ocultos móviles, de sus extremas consecuencias, de los accidentes que los modifican y de su calificación conforme á las leyes de la ética cristiana.

Ya lo he dicho en otra parte: apenas hay memoria de hombre

que baste á recordar á todos, ni siquiera á los más preclaros de aquella invicta legión. Pero, ¿cómo olvidar que Fr. Alonso de Castro recopiló en su grande obra *De haeresibus* cuantos argumentos se habían formulado hasta entonces contra todo linaje de errores, y disputó con tanta sabiduría teológica como juridica *de justa haereticorum punitione*; que Domingo de Soto trituró las doctrinas protestantes de la justificación, en su obra *De natura et gratia*; que el Cardenal Toledo impugnó más profundamente que ningún otro teólogo la interpretación que los luteranos dan á la epístola á los romanos; que Fr. Pedro de Soto, reformador de las Universidades de Dillingen y de Ingolstadt, hizo increíbles esfuerzos, con la pluma y con la enseñanza, para volver al gremio de la Iglesia á los rebeldes súbditos de la Reina María; que el eximio Suárez redujo á polvo las doctrinas cesaristas del Rey Jacobo y el torpe fundamento de la Iglesia anglicana; que el libro de Gregorio de Valencia, *De rebus fidei hoc tempore controversis*, fué asombro de los mismos protestantes alemanes por la abrumadora copia de ciencia y por la argumentación sobria y potente, hasta el punto de aclamar á su autor *scriptor aeternitate dignissimus;* que D. Martín Pérez de Ayala vindicó sabiamente el valor que en la Iglesia tiene el sagrado depósito de la tradición; que Martínez de Ripalda, en el libro *De ente supernaturali*, derramó á torrentes la luz sobre los más obscuros problemas ontológicos; que Rodrigo de Arriaga, hombre de ingenio sutil y paradójico, nacido para los más delicados análisis, llevó á los últimos términos la libertad de discusión, osando apartarse del mismo Santo Tomás y de Suárez; que Diego Ruiz de Montoya organizó, ó poco menos, la Teología positiva, adelantándose á Petavio y á Thomasino; y, finalmente, que todo este asombroso florecimiento de la dogmática y de la controversia no estorbó, sino que antes bien dió nuevas alas al vuelo extático del misticismo español, de cuya encendida fragua de afectos salió más acrisolado el oro de la doctrina, y tampoco detuvo, sino que favoreció y estimuló el arranque general de los pensadores, críticos é independientes, tales como Vives, Gómez Pereira y Fox Morcillo, precursores respectivamente de la inducción baconiana, del psicologismo cartesiano y escocés, y del armonismo idealista? Y así como fuera del recinto de la

escuela se disputó libremente de todo lo opinable, así también dentro de ella coexistieron más ó menos pacíficamente, tejiendo entre todos la variadísima trama de nuestra ciencia, los tomistas puros y los molinistas y «congruistas», los escotistas y los lulianos, y lograron secuaces y comentadores, lo mismo San Anselmo que San Buenaventura, y Enrique de Gante y el Doctor «Resolutísimo», Juan Bacón, y hasta los mismos nominalistas.

Seguir la decadencia de estos estudios desde el siglo XVIII hasta el momento actual, que ciertamente no es de apogeo, aunque comiencen á advertirse señales de mejora, daría materia á una larga disertación, en que es imposible entrar, visto lo avanzado de la hora. A la sabiduría de los Prelados asistentes á este Congreso toca poner oportuno remedio á los males que todos deploramos, volviendo á nuestra enseñanza teológica el carácter nacional, el sello castizo que nunca debió perder, y que en nada se opone á la unidad de la doctrina. Vuelvan á andar en manos de nuestros aspirantes al sacerdocio los grandes monumentos de la ciencia católica de nuestros padres; cese ese aluvión de superficiales compendios extranjeros que desde el siglo pasado (1) inundó nuestras Universidades y Seminarios, sin ventaja alguna ni de la piedad ni de la doctrina; recíbase, sí, lo bueno de todas partes, pero recíbase con discreción, sin olvidar que nuestra Teología fué por siglos la primera del mundo, y que en la dogmática, en la moral y en la controversia todavía podemos vivir de sus inagotables riquezas; difúndase, mediante la fundación de una *Biblioteca de teólogos españoles* (pensamiento iniciado muchos años hace por el sabio Dominico que hoy se sienta en la cátedra metropolitana de San Isidro) el conocimiento de esos libros, muchos de ellos rarísimos ya é inasequibles; ábranse, con el apoyo moral y material de los católicos, concursos y certámenes para estudiar críticamente, en forma de monografías, todas las grandes figuras de nuestra ciencia, cuya difusión y ensalzamiento no puede menos de contribuir al triunfo de la verdad católica; y finalmente (y esto es más importante que todo), cese el funesto divorcio entre los estudios sagrados y los profanos; y ya que en el

(1) El XVIII. (A. B.)

actual estado de la enseñanza enteramente laica y secularizada no nos sea lícito ni soñar siquiera con la esperanza de ver de nuevo á la Reina de todos los saberes penetrar triunfante en nuestras Universidades para ser otra vez el eje de oro de nuestra ciencia, trabajemos á una clérigos y laicos, en cualquier grado de la enseñanza donde la voluntad de Dios nos haya puesto, para que la savia del espíritu teológico vigorice de nuevo el entendimiento y el carácter nacional; y así será nuestra fe racional obsequio y no femenil sentimentalismo, ni cálculo social, ni pesimismo desalentado, ni alarde de un momento, ni odio á la razón disfrazado con máscara de piedad.

Busquemos, sí, la libertad de la ciencia, pero busquémosla por aquel camino que ya nos marcó, con ser gentil, el más antiguo de nuestros filósofos: *Parere Deo libertas.* El que obedece á Dios, ¿qué ha de temer? Y ¿qué importan los mayores arrojos de la especulación en labios de quien empieza por doblar la frente ante la verdad infalible y eterna? No apoquemos lo que de suyo es tan grande que no cabe en los cielos ni en la tierra. Trabajemos con limpia voluntad y entendimiento sereno, puestos los ojos en la realidad viva, sin temor pueril, sin apresuramiento engañoso, abriendo cada día modestamente el surco, y rogando á Dios que mande sobre él el rocío de los cielos. Y al respetar la tradición, al tomarla por punto de partida y de arranque, no olvidemos que la ciencia es progresiva por su índole misma, y que de esta ley no se exime ninguna ciencia: *Patet omnibus veritas: nondum est occupata.* Y aunque quisiéramos detenernos sería empeño imposible, porque la impiedad no se detiene y cada día levanta nuevas máquinas de guerra contra la ciudad espiritual en que nacimos. Las exigencias de la polémica religiosa son ya muy otras que en el siglo XVI. Entonces aun era rara la negación escueta del orden sobrenatural: hoy esa negación se levanta por todas partes brutal y amenazadora, amagando con los mismos golpes á la religión y á la Metafísica. Todo se niega ó se ha negado, desde el principio de identidad hasta el principio de causa; todas las nociones primeras de nuestro entendimiento andan hoy en tela de juicio. Hasta el ateísmo empieza á parecer anticuado. Y ¿cómo no si a los ojos de un *agnóstico* el ateísmo no puede ser otra cosa que una tesis teológica vuelta del revés? Y entretanto la

concepción *monista*, desbordándose del campo de las ciencias naturales, invade la ciencia social, allana los fundamentos de la vieja antropología, socava la noción del derecho, se impone á los legisladores y á los jueces y proclama la ruina del dogma moral, último respeto de la preocupación teológica.

¡Y entretanto los católicos españoles (doloroso es decirlo, pero estos son días de grandes verdades), distraídos en cuestiones estúpidas, en amargas recriminaciones personales, vemos avanzar con la mayor indiferencia la marea de las impiedades sabias y corromper cada día un alma joven, y no acudimos ni á la brecha cada día más abierta de la Metafísica, ni á la de la exégesis bíblica, ni á la de las ciencias naturales, ni á la de las ciencias históricas, ni á ninguno de los campos donde siquiera se dilatan los pulmones con el aire generoso de las grandes batallas! Un rayo de luz ha brillado en medio de estas tinieblas, y los más próximos al desaliento hemos sentido renacer nuestros bríos viendo en este Congreso el principio de una nueva era para el catolicismo español y para la ciencia española, inseparable del catolicismo. *(Ruidosísimos aplausos y muy continuados. El Sr. Menéndez y Pelayo es muy felicitado.)*

VII

EXAMEN CRÍTICO DE LA MORAL NATURALISTA

CONTESTACIÓN AL DISCURSO DE RECEPCIÓN
DEL EXCELENTÍSIMO SEÑOR DON ANTONIO DE MENA Y ZORRILLA,
LEÍDA EN LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS,
EL DOMINGO 11 DE DICIEMBRE DE 1892

Señores:

Grave responsabilidad pesa sobre mí por haber dilatado tanto tiempo el cumplimiento del honroso encargo que recibí de esta Academia, retardando con ello la fructuosa colaboración del señor Mena y Zorrilla en las tareas propias de nuestro Instituto. Vanas serían cuantas excusas pudiera yo alegar en esta parte, reducidas en rigor á una sola, que es la abrumadora carga de varios y desemejantes trabajos que pesa en España sobre cuantos nos dedicamos á la vida de la enseñanza y de las letras. Á todas ellas podría contestarse, con razón, que debí renunciar en tiempo oportuno el encargo, dejándolo á persona más diligente ó menos atareada; ó bien que no debí aceptarlo, si es que no me consideraba capaz de llevarlo á término dentro del plazo acostumbrado. Pero otra razón más fuerte que ésta, un deber personal de gratitud, que desde hace bastantes años me liga con el Sr. Mena y Zorrilla, me impedía declinar en otro señor Académico la honra de llevar la voz de la Corporación en el día de su entrada en este recinto. Apenas salido yo de las aulas, enteramente obscuro y desconocido, debí al Sr. Mena y Zorrilla, Director entonces de Instrucción Pública, la protección oficial y los medios indispensables para ampliar mis estudios y continuar mi educación literaria en las universidades y bibliotecas extranjeras. Al Sr. Mena y Zorrilla, pues, y al eficaz concurso de la Diputación y del Ayuntamiento de Santander, se debieron los frutos de aquel viaje, exiguos sin duda para la general cultura, por ser yo quien le llevó á cabo, pero trascendentales en grado sumo para la formación de mis ideas y para mi personal instrucción. La exquisita modestia del Sr. Mena y Zorrilla no ha de impedir que yo reconozca y proclame aquí lo mucho que le debo, ya que él mismo parece haberse olvidado del beneficio. Por eso, aun á riesgo de molestaros

con este recuerdo enteramente personal, quería yo contestar al señor Mena y Zorrilla.

Patentes son los méritos del nuevo Académico y su asidua consagración, no sólo á las ciencias sociales, sino á la Filosofía pura, que es raíz y madre de todas ellas. Las arduas tareas de la vida forense y de la vida política nunca han sido para entibiar en él sus primeras aficiones, dirigidas especialmente al cultivo de la Metafísica y de las Matemáticas. Despertóse su vocación en las aulas de Sevilla, formando parte de aquel grupo juvenil y alentado que, por los años de 1840, iniciaba, ya en Academias privadas, ya en la enseñanza universitaria, el estudio de las modernas direcciones filosóficas: el kantismo con Rivero, el hegelianismo con Contero y Ramírez. Su acendrada ortodoxia salvó al Sr. Mena y Zorrilla de los escollos inseparables de tales especulaciones, haciéndole detenerse en los límites del espiritualismo cristiano, con sentido análogo al que por entonces difundían en aquella misma ciudad D. Alberto Lista y sus discípulos, que gradualmente habían ido pasando, desde el sensualismo mitigado de Laromiguière, hasta el eclecticismo cousiniano, procurando depurarle de la levadura panteísta, de que no estaba exento en su primitiva forma. En tales enseñanzas basó el Sr. Mena un curso de Estética, que dió en la Universidad de Sevilla como preliminar al de *Oratoria forense*, asunto adecuado á las especiales dotes de su talento y á la afición fructuosa y perseverante que siempre mostró á las buenas letras y al trato familiar con los modelos clásicos; afición fortalecida en él, como en tantos otros, por la disciplina y consejo del venerable Lista y de aquel de sus discípulos que más fielmente conservó el tesoro de su doctrina, el inolvidable Rector y sabio humanista D. Antonio Martín Villa. Aquella fructuosa alianza de la Filosofía, de las Matemáticas y del buen gusto literario que Lista, á ejemplo de los antiguos, recomendó y practicó siempre, llevó muy temprano á nuestro compañero por los caminos de las ciencias del cálculo, llegando á sustituir á su maestro en la cátedra de Mecánica Racional, que explicó durante un curso entero. Su carrera universitaria, aunque prematuramente cortada por atenciones de otra índole, fué en extremo laboriosa, abarcando materias tan diversas como los Cálculos Diferencial é

Integral y el Derecho Penal, cuya cátedra desempeñó también dos años seguidos. La dura ley de la vida le hizo abandonar muy pronto el culto abstracto y puro de la ciencia, lanzándole primero á las luchas del foro y muy pronto á las agitaciones de la política, en que siguió aquella tendencia que más cuadraba á su índole templada y sesuda y á la rectitud y firmeza de sus principios conservadores. Orador pulcro, razonador y diserto, como formado en excelente tradición y escuela, ha logrado, durante su larga carrera forense y parlamentaria, verdaderos triunfos, cuyo recuerdo se conserva aún, á pesar de lo rápidamente que hoy pasan y se borran tales impresiones. Su defensa del célebre periódico *Padre Cobos*, que por vez primera logró absolución bajo el patrocinio de tal abogado, y el discurso pronunciado en el Congreso sobre la cuestión de Italia en Marzo de 1861, fueron en su tiempo acontecimientos muy ruidosos, que consolidaron en Madrid la justa fama que el Sr. Mena traía de Sevilla. Varios escritos suyos, pequeños en volumen, pero no en doctrina, entre los cuales recuerdo el relativo á los delitos de extradición, prueban lo que el Sr. Mena y Zorrilla hubiera valido como jurisconsulto filósofo, si no hubiese pesado sobre él, como sobre tantos otros, la dura tiranía del papel sellado.

Nuevo testimonio de la cultura de su espíritu y del interés que en él despiertan los graves problemas de la Ética especulativa, sin cuyo apoyo fácilmente degenera en empirismo la ciencia de las leyes, tenemos en el brillante discurso que acabáis de oir, consagrado al examen y refutación del moderno epicurismo, ó dígase *sensualismo utilitario*, que remozado en nuestros días, merced á la invasión del método experimental en todos los órdenes de la ciencia, y prevalido del creciente descrédito en que van cayendo las antiguas hipótesis metafísicas, avanza como torrente asolador, no ya por el campo de la ciencia abstracta y desinteresada, sino por el de la vida del Derecho, minando los fundamentos de la conciencia moral y quitando á la ley su sanción más alta.

En pos de la crisis ideológica ha venido la crisis moral; y los que no se habían aterrado ante ningún abismo, los que, en aras del subjetivismo kantiano, habían inmolado como fantasmagorías y quimeras todas las entidades metafísicas, lanzan ahora gritos de

angustia al encontrarse al fin de la jornada con que no bastan los generosos é inconsecuentes postulados é imperativos de la razón práctica para salvar del inminente naufragio la noción de bien, la noción de justicia, la noción de derecho y de responsabilidad moral; porque otros más lógicos y más temerarios que ellos se han encargado de sacar las últimas consecuencias del estéril suicidio perpetrado por el idealismo alemán; y renegando de la Metafísica, después que ésta había ya renegado de sí misma, han retrogradado, con los varios nombres de evolucionistas, monistas y positivistas, hasta el atomismo de Leucipo y Demócrito en Filosofía natural, hasta el *hedonismo* de la escuela cirenaica en Filosofía moral; y el placer, la utilidad, el interés, la sensación han vuelto á ser proclamados criterio y base de toda certidumbre como en los afrentosos días de Helvetius, D'Holbach y La Mettrie. Hay ciertamente profundas diferencias entre la plebeya filosofía del siglo pasado, tan superficial y en el fondo tan poco experimental, y la que hoy procede armada con todos los recursos que, á manos llenas, le proporciona el gigantesco desarrollo de las ciencias físicas y de las ciencias antropológicas; pero ni puede decirse que las conclusiones sean diversas, ni difiere mucho el punto de partida, aunque lleven los modernos evidente ventaja en el rigor del método y en la extraordinaria riqueza de los detalles. Centro de este movimiento, por lo que toca á la Etica, no menos que en lo perteneciente á la Lógica, es la escuela inglesa contemporánea, de la cual son derivaciones más violentas en la expresión, como cuadra al distinto genio de los meridionales, las exposiciones de materialismo práctico que continuamente aparecen en Francia y en Italia. El momento es realmente angustioso para la vida del espíritu: por todas partes parece que se nos cierra el cielo; y la dignidad humana, rebajada y empequeñecida con esta continua y feroz campaña contra lo ideal, apenas encuentra refugio sino en los consuelos de un pseudomisticismo vago, sin contenido y sin objeto, ó en las negras cavilaciones del pesimismo, y en el opio enervante del *nirvana* búddhico, que comienza á roer sordamente el árbol de la civilización europea, arrastrando los espíritus al quietismo desesperado, al tedio de pensar, á la abdicación de toda actividad y de la propia conciencia.

Empiezan á notarse, es cierto, síntomas de regeneración espiritualista, pero ¡tan aislados, tan pálidos, tan fugaces, que más bien parecen los últimos destellos de un sol moribundo, que las primeras luces de una nueva aurora! Hay sed y apetito de creencia, y algo es esto, aunque no sea todo; pero en generaciones desecadas por los crueles abusos del análisis, pervertidas por una concesión mecánica del mundo, desfloradas por una literatura brutal, mucho ha de tardar el germen místico en romper la dura tierra y producir de nuevo sus rosas inmortales.

Grande es sin duda la tribulación de los espíritus, pero la misma gravedad de la crisis puede darnos alguna esperanza de remedio. Querer vivir sin metafísica es ciertamente una ilusión, de que muchos participan, aunque filosofen sin saberlo y aunque en su misma negación vaya envuelto el concepto metafísico; pero vivir sin moral, sin norma de vida, es un estado monstruoso é inhumano que puede darse en el individuo, pero que en la sociedad nunca será duradero. De aquí proceden las innumerables tentativas con que el pensamiento contemporáneo persigue de buena fe la determinación del ideal ético, sin arredrarse por la frialdad demoledora con que una crítica implacable va demostrando el vicio dialéctico de tales construcciones. Desde el positivista que se refugia en el *altruísmo*, hasta el pesimista que proclama la ley ascética como medio de emanciparse del universal dolor y aniquilar el funesto prurito de la existencia; desde el pensador estético que identifica la belleza con el bien, hasta el neo-kantiano encastillado en el dogmatismo estoico del *fin en sí*, á despecho de su criticismo fenomenista, todos aspiran, de un modo ó de otro, á salvar los Penates de la moral en el espantoso incendio de la ciudad metafísica. Generoso es el esfuerzo, pero ya impotente y tardío: el enemigo está en el corazón de la plaza: desde que se proclamó la relatividad del conocimiento y se declaró guerra cruda á todo lo trascendental, se imponía como forzosa consecuencia la relatividad del deber, la mera inmanencia de la ley moral. Si el pensar metafísico es una abstracción vacía, tienen razón los moralistas utilitarios: el interés extendido al mayor número, el *hedonismo* universal, se impone como la categoría ética más elevada: será la de los espíritus nobles y selectos: el resto de

los humanos habrá de contentarse con otro interés más relativo y egoísta, con el *hedonismo* individual, que es materia de fácil comprensión y aplicación aun para los más rudos. Yo sé que es grandísima injusticia hacer responsable á un sistema de las aberraciones prácticas de sus discípulos: en esto, como en otras cosas, la humanidad tiene la gloria y la dicha de ser muchas veces inconsecuente: de epicúreos y utilitarios sabemos que han vivido como ascetas ó á lo menos como filósofos estoicos, y espiritualistas hay dignos de figurar en la piara de Epicuro. Pero aquí no se trata sino de las consecuencias lógicas del sistema, que persisten las mismas, sea cual fuere la manera que de realizarlas en la vida tengan sus adeptos. El ejercicio intelectual por sí mismo, la pura y desinteresada indagación de la verdad constituye ya casi una virtud, y desde luego sirve de preservativo contra muchos vicios; pero, ¿quién puede pedir á la muchedumbre ignara aquel grado de elevación y pureza moral, aquella delicadeza y refinamiento de sentido interior que mediante larga educación granjea el filósofo? Las teorías inmorales y antihumanitarias parece como que cobran nueva y más corrosiva virtud cuando salen de los labios de un varón probo, austero é intachable, que desmiente y contradice con sus obras la misma doctrina que predica.

Pero no basta condenar esta doctrina en nombre de sus consecuencias prácticas: para el filósofo no hay más piedra de toque de la verdad que la verdad misma: si la doctrina fuera racionalmente cierta, habría que resignarse á sus consecuencias, considerándolas como algo transitorio é inherente á la crisis. En el terreno puramente racional es donde ha de darse la batalla, y allí, lejos de toda declamación, debe concentrar el espiritualismo sus fuerzas, debilitadas hoy, es cierto, por las antinomias que han surgido de su propio seno, más bien que por el esfuerzo y pujanza de la parte contraria. Ni Bentham, ni Stuart Mill, ni Herbert Spencer, ni todos los utilitarios y empíricos juntos, han perturbado tanto las espíritus ni enflaquecido tanto la noción moral como el inconsecuente formalismo de los kantianos, que afectando sustituir una moral inmanente y autónoma á la moral heterónoma y trascendental de las antiguas escuelas, conservan no obstante, y nada menos que con fuerza apodíctica,

todos los postulados de la ética tradicional, salvo el dejarlos en el aire, como introducidos violentamente en el sistema é impuestos de un modo autoritario, que llega á degenerar en simbolismo místico.

Después del degüello de entidades metafísicas perpetrado en la *Crítica de la razón pura*, Kant no podía afirmar ni la posibilidad ni menos la realidad del deber, ni legitimar el concepto de libertad mas que como un tipo formal, de valor puramente lógico, de contenido ignorado, de origen incognoscible como todos los noumenos: ley que á nada obliga, que carece de toda finalidad objetiva, llámese perfección, llámese bien supremo, y á la cual, sin embargo, por extraña inconsecuencia, se le atribuyen los caracteres de imperativa y absoluta. No desconozco la belleza y elevación moral de algunos conceptos kantianos; hasta el esfuerzo mismo que el gran dialéctico hace para salvar el instinto moral de los terribles escollos de la contradicción, me parece generoso y simpático; pero una ética puramente formalista, *el querer por el querer*, la voluntad sin objeto, tiene que resolverse forzosamente en consecuencias negativas. Para que alcance el valor de un ideal positivo que pueda ser norma y ley de vida, hay que comenzar por un acto de fe moral, que es muy dura cosa exigir á los lectores de la primera *Crítica*. Y con actos de fe moral es imposible contestar á los que bueno ó malo, alto ó bajo, en algún principio de realidad, y no en símbolos lógicos, buscan el móvil y la ley de las operaciones de la voluntad. El formalismo moral *a priori* era una construcción quimérica que desgraciadamente, al hundirse, ha envuelto en su descrédito el de toda concepción idealista, siendo la causa más remota, pero quizá la más honda, de la angustiosa anarquía de la conciencia filosófica que hoy deploramos. Vanamente lidian los neo-kantianos, especialmente Renouvier, por deducir racionalmente la noción del deber, y fundar una *Ciencia de la moral* independiente de la Metafísica y superior á ella, subordinando la razón pura ó teorética á la razón práctica. Este recurso desesperado, que recuerda el suicidio racional de las escuelas tradicionalistas, es de todo punto incompatible con la filosofía crítica, y apenas se concibe en hombres cuyo criticismo ha venido á parar en mero fenomenalismo, más próximo á la filosofía de David Hume que á la de Kant. Querer imponer después

de esto una dogmática moral en nombre del principio supremo de la razón práctica, y convertir la obligación en un juicio sintético *a priori*, de valor universal é incondicionado, podrá satisfacer sin duda las exigencias del sentimiento moral, pero envuelve una contradicción monstruosa que basta por sí sola para quitar todo valor racional á la nueva ética, formada de elementos tan inconciliables como la libertad *problemática* y el imperativo *categórico*. O sobra la metafísica del neo-kantismo, ó sobra su ética. ¿Cómo no ha de sucumbir á los golpes de los deterministas una moral que empieza por declarar que el postulado de la libertad real no es necesario para legitimar la existencia de la moralidad? Siquiera para Kant los términos de libertad y moralidad eran idénticos, é inseparable el concepto de la voluntad libre del de la razón práctica. El imperativo categórico recayendo sobre una libertad aparente y fenomenal, es una de las más grandes aberraciones metafísicas que ha producido este tiempo tan fértil en raras invenciones. A una voluntad aparente se la imponen deberes absolutos: no será gran maravilla que se abstenga de su cumplimiento.

Huyendo de estas dificultades, un ingenioso y agudísimo pensador moderno, Alfredo Fouillée, ha querido fundar una nueva doctrina moral dependiente de su doctrina metafísica de las *ideas-fuerzas*, concepción original y profunda que puede calificarse de *monismo idealista* ó de *evolucionismo metafísico*. Pero en este sistema el fundamento del bien moral queda todavía más vacilante é indefenso que en la analítica kantiana, puesto que no se presenta como realidad absoluta é imperativa, sino como un ideal relativo y continuamente rectificable, como un perpetuo *llegar á ser*, que puede ser no más que una ilusión de la conciencia subjetiva. Y en vano se habla de una conciencia universal que envuelve todas las particulares conciencias de los individuos, de una sociedad universal de las conciencias, porque esta misma conciencia colectiva é ideal no tiene mas que un valor inmanente y derivado de la experiencia. Y es claro que de lo inmanente y de lo empírico puede brotar, á lo sumo, una moral restrictiva y de limitación, fundada en el principio de la relatividad y limitación de nuestro conocer, pero nunca una moral *persuasiva*, para la cual siempre se requiere más sólido fun-

damento que el de una concepción meramente hipotética, no sobre lo que *es*, sino lo que *deberá ser* el mundo. La tentativa para combinar y reducir á un solo sistema el realismo y el idealismo, y resolver de este modo la angustiosa crisis presente, es, sin duda, nobilísimo empeño y demuestra en los que lo intentan verdadera capacidad y potencia filosófica; pero tal empresa será estéril si, por huir del antiguo dogmatismo metafísico, se va á parar á un idealismo sin consistencia, que ni puede servir de fundamento á una plena y adecuada interpretación de lo real, ni mucho menos restablecer el imperio del bien y de la justicia en la perturbada conciencia de la presente generación. Si el fondo del ser y del bien es cosa meramente hipotética; si el contenido de la moral se reduce quizá á la infinita serie de las evoluciones fenomenales, poco medra la causa de la moral con este nuevo dilettantismo pseudoidealista, con este romanticismo ético, tan lleno de buenos deseos como impotente para realizarlos; y no es de extrañar que los espíritus positivos y no muy avezados á las ingeniosas sutilezas de la pura especulación prefieran por más clara, lógica y consecuente la moral de Herbert Spencer, que á su modo tampoco niega lo incognoscible, y deja á salvo todo el fondo hipotético é ideal, que cada uno puede fantasear á su arbitrio.

Más bien que seguir á nuestro nuevo compañero en su hábil disección y refutación de la moral positivista, he preferido llamar vuestra atención sobre este nuevo aspecto del problema. Lentamente sin duda, pero de un modo perceptible aun á los ojos más distraídos, se está iniciando en toda Europa la reacción metafísica. Hasta el mismo positivismo se ha ido transformando en este sentido, y quien compare los libros que más boga alcanzan hoy, sin excluir los mismos de Spencer, con la *Lógica* de Stuart Mill, ó con el *Curso* de Augusto Comte, ó con los escritos de Littré, advertirá desde luego una diferencia profundísima, y descubrirá, no sin sorpresa, en la trama de las modernas filosofías empíricas, elementos de origen indisputablemente metafísico, reliquias de concepciones hegelianas, aspiraciones más ó menos frustradas á una nueva Filosofía de la Naturaleza (á pesar del descrédito en que había llegado á caer el nombre), una tendencia sintética en casi todos, y

¿quién lo diría? hasta reminiscencias leibnizianas. Favorecido por este movimiento de los espíritus, tanto más sincero cuanto más espontáneo y menos previsto y calculado, ha levantado la cabeza el *idealismo realista*, no como fórmula final de concordia, ni menos como escuela cerrada, sino como tendencia general, que sólo puede ser fecunda á condición de desarrollarse en toda la variedad y plenitud de su aspiración, sin sujetarse á canon ni á disciplina escolástica, que vendrían á reducirla al mismo estado de tronco seco á que llegó la filosofía crítica en manos de los impotentes continuadores de la obra de Kant.

No se me oculta, sin embargo, que el más grave peligro de la novísima tendencia no es por ahora el de petrificarse en una fórmula árida que mecánicamente sea repetida por los discípulos. Los tiempos no son muy propicios á ninguna clase de magisterio ni de imposición dogmática, y generalmente cuantos hoy filosofan se preocupan más del método que del término, y el *qué* y el *por qué* suelen interesarles menos que el *cómo*. El peligro está precisamente ahí: en que, por recelo contra los abusos del dogmatismo, se huya de toda determinación dogmática, aun en las cosas que más importan á las leyes del pensamiento y á las leyes de la vida. La Metafísica, ó es ciencia trascendental, ó no es nada: Metafísica experimental es un contrasentido, y quien por el nuevo procedimiento regresivo aspire á construir la ciencia primera, caerá de lleno en aquel sofisma, que lo era á los ojos del mismo Augusto Comte, de explicar lo superior por lo inferior.

Si el procedimiento regresivo no basta, menos bastará una nueva hipótesis idealista, que por mucho que se disfrace con el manto de la ciencia positiva como el monismo evolutivo de las *ideas-fuerzas*, siempre vendrá á caer dentro de uno de los términos de este inexorable dilema: ó es una concepción trascendental, en cuyo caso se reduce á una nueva y vergonzante restauración del proceso hegeliano, ó es un puro heraclitismo, una filosofía de lo inmanente, ó más bien la afirmación neta y simple del flujo irrestañable de las cosas sin fuente y sin orillas. Sin el *yo* uno, idéntico, inmortal y libre, sin el Bien infinito y absoluto, no hay Metafísica ni Moral posible. Cambiar el orden del procedimiento y poner como

ideal realizable en cada momento é imperfectísimo en todos, lo que, si es algo, ha de ser fundamento y causa de toda realidad actual y posible, es crear con el nombre de ideal una pura quimera que en cada posición y momento de la conciencia se devorará á sí misma. La Ética no puede ser el ideal de hoy ó el de mañana, el de este momento ó el del otro, negándose y contradiciéndose eternamente como nacida de un monstruoso contubernio entre el determinismo y la actividad mental. El problema ético no tiene mas que dos soluciones: ó el determinismo, ó la libertad. Hay que escoger francamente entre uno y otro, porque no es solución el decir que la idea es ya acción comenzada, y en tal sentido fuerza eficaz y productora aun dentro de las condiciones del determinismo. La idea es una abstracción de la cual el método experimental no sabe nada, y si admitimos la actividad inicial de la idea, que apenas se concibe sino radicando en sujeto consciente y libre, entramos de lleno en el campo de la psicología tradicional.

Y á él habrá que volver, aunque no en un día, ni por el camino real de cualquier dogmatismo, ni con la aparente rigidez lógica que á algunos tanto enamora, sino por largos rodeos y tras de muchas experiencias y desengaños, y seguramente también con algunos positivos hallazgos en la jornada, porque nada ennoblece más el espíritu humano y nada es para él tan positiva riqueza como aquella parte de la verdad, pequeña ó grande, que por su propio esfuerzo ha conquistado. *Tandem bona causa triumphat*, y el espiritualismo ha de triunfar, ciertamente; pero en qué forma, sólo podrán decirlo los venideros.

He dicho.

VIII

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO

DE

ABENTOFAIL (*)

(*) Prólogo de la traducción hecha por D. Francisco Pons Boigues, e impresa en Zaragoza, el año 1900 (en la *Colección de Estudios árabes*). (A. B.)

Para honrar la memoria del malogrado arabista D. Francisco Pons y Boigues, arrebatado á la ciencia y á la vida en lo mejor de sus años, no ha podido imaginar el cariño de sus amigos, maestros y condiscípulos ofrenda mejor que la impresión del presente volumen, que contiene, traducida por él, la obra filosófica más original y profunda de la literatura arábigo-hispana, es á saber, la famosa novela del andaluz Abucháfar (ó, como otros dicen, Abubéquer) Abentofail, *Hay Benyocdán*, conocida generalmente con el título de *El filósofo autodidacto*. Mengua era, en verdad, para España, madre de tan ilustre pensador, no poseer todavía en su lengua vulgar este libro celebérrimo, que ya en el siglo XIV había sido traducido al hebreo por Moisés de Narbona, y que los occidentales podían leer en la versión latina de Pococke, en tres diversas traducciones inglesas (una de ellas, la de Jorje Keith, muy popular, como libro de edificación, entre los cuáqueros), en dos alemanas, debida la segunda de ellas á la docta pluma de Eichhorn (1783); en una holandesa, y quizá en otras que no han llegado á nuestro conocimiento. Libro tan conocido en los fastos de la filosofía, tantas veces analizado y comentado, no sólo por los arabistas, sino por cuantos se interesan en la historia del pensamiento humano; libro calificado por Renán de «acaso el único de la filosofía oriental que hoy pueda ofrecernos un interés permanente y distinto del histórico», bien merecía volver á la patria de su autor en traje castellano; y ha sido verdadera fortuna que la traducción se retrasara tanto tiempo, para que en vez de ser indirecta y de segunda mano, como en otro caso hubiera podido acontecer, se encargase de ella un verdadero arabista, iniciado además en los estudios filosóficos, bien penetrado del pensamiento de Abentofail, y capaz de reproducirle, no sólo con exacto tecnicismo y perfecta claridad, sino con elegancia y brío. Los maestros de la lengua del Yemen que han tomado bajo

sus auspicios esta producción póstuma de aquel honrado y laboriosísimo joven, reconocen en ella los mismos méritos de ciencia y conciencia que realzan á Pons como compilador é intérprete de las *Escrituras muzárabes de Toledo*, y como autor de la docta y utilísima *Biblioteca de historiadores y geógrafos arábigo-españoles*, premiada en público certamen por la Biblioteca Nacional. Sometiendo, pues, mi incompetente juicio al muy autorizado de los señores Codera y Ribera, que dan testimonio de la fidelidad escrupulosa de la versión, me limito á llamar la atención sobre sus condiciones literarias, nada frecuentes en obras de este género. Toda versión literal del árabe, aunque sea de los más sencillos textos históricos, tiene para nuestros oidos algo de exótico y peregrino con que difícilmente llega á familiarizarse el lector europeo, aunque á veces le agrade por el contraste con nuestros hábitos de lógica y de estilo. La dificultad sube de punto cuando se traducen obras de filosofía, y no de filosofía como quiera, sino de aquella misteriosa y secreta filosofía de místicos é iluminados, á la cual el libro de Abentofail pertenece. Poner en lengua vulgar tales conceptos, no menos profundos y sutiles que los de Plotino y Proclo, elaborados y transformados además por un espíritu oriental que, al apoderarse de los resultados de la especulación griega, los modifica hondamente y puede decirse que construye una nueva metafísica, era empresa ardua y muy glorioso empeño. Verdad es que el libro de Abentofail, aun considerado en su forma, tiene tal superioridad sobre los demás productos de la filosofía árabe, que en ocasiones parece un libro moderno, por el interés progresivo y el arte de la composición. Y verdad es también que nuestra lengua castellana, de cuya capacidad para estas altísimas materias juzgan tan ineptamente los que ni conocen ni quieren conocer sus tesoros, es instrumento sobremanera adecuado para la exposición de este género de filosofía trascendental y sintética, como lo acreditan innumerables páginas de nuestros autores místicos del siglo XVI, y aun de algunos pensadores independientes de aquella centuria, por mas que éstos prefiriesen en general el empleo de la lengua latina. Aun en meras traducciones de libros que, por otra parte, eran españoles de origen, como la *Teología Natural*, de Sabunde, los *Diálogos de amor*, de

León Hebreo, y el *Cuzary*, de Judá Leví, campean tal riqueza de vocabulario filosófico, tan solemne á la vez que sencilla majestad de dicción, tan grave y alto estilo unas veces, otras tanta suavidad y donaire, que verdaderamente embelesan al lector de buen gusto y le hacen seguir sin fatiga el hilo de los razonamientos más abstrusos.

No indigno de los buenos modelos es, en esta parte, el trabajo del Sr. Pons; y como la obra de Abentofail es de suyo tan interesante y está además tan pulcramente traducida, creo que no han de faltarle lectores, aun entre aquellas personas cultas que no siendo arabistas ni filósofos de profesión, se han de ver agradablemente sorprendidos al encontrarse, no con el hórrido galimatías de las versiones latinas de Averroes y Avicena, sino con un libro tan ameno en su forma, tan elevado é idealista en su tendencia, tan poco musulmán en el fondo, tan humano en las cuestiones que suscita, y que son las mismas que eternamente agitarán nuestra razón, no sé si por su mayor excelencia ó por su mayor castigo. Y ciertamente debemos gloriarnos de que tal pensador naciera en España, sin que sean obstáculo para que le contemos entre los nuestros su religión ni su lengua, pues precisamente su pensamiento poco tiene de semítico; y es cosa ya admitida por todo el mundo que la secta filosófica á que pertenecía Abentofail, y cuyas raíces están en la escuela alejandrina, sólo fué árabe por la lengua, vivió en hostilidad perpetua, aunque latente, con el Islam, que acabó por proscribirla y exterminarla; y tampoco floreció nunca entre los árabes propiamente dichos, ni entre los africanos, sino en pueblos indo europeos, como Persia y Andalucía, donde existía una gran masa de renegados indígenas, herederos de una cultura anterior, y donde hubo períodos de profunda indiferencia religiosa y notable quebrantamiento de la ortodoxia muslímica. Los tres grandes filósofos de la España árabe, Avempace, Abentofail, Averroes, eran, no sólo musulmanes poco fervientes, sino librepensadores apenas disimulados, á quienes sus correligionarios miraron siempre con aversión, y cuyas obras procuraron destruir, habiéndolo conseguido ó poco menos respecto de las del primero, cuyo tratado más importante, el *Régimen del solitario*, no conocemos mas que por el extracto de un judío. De Aben-

tofail no se ha salvado mas que su novela. Averroes, el menos original de los tres, tuvo por circunstancias fortuitas inmensa popularidad en las escuelas cristianas, grandes discípulos y grandes adversarios: á la sombra de su doctrina se educaron todos los incrédulos de la Edad Media: todavía en el siglo XVI, en pleno Renacimiento, su nombre y su doctrina, bien ó mal interpretada, suscitaba tormentas en el estudio de Padua; pero con toda esta celebridad en el mundo occidental contrasta la desdeñosa indiferencia de los árabes, que se acuerdan de Averroes como médico, no como filósofo, y que han dejado perecer los originales de la mayor parte de sus obras, siendo forzoso buscar en traducciones hebreas ó latinas (derivadas por lo común del hebreo) casi toda la inmensa y enciclopédica labor del sabio maestro de Córdoba, del más célebre de los comentadores del Estagirita. Con razón se ha dicho que la filosofía es un episodio en la historia de los árabes. Y esto no por incapacidad nativa, ni por los límites que arbitraria y exageradamente han querido imponer algunos historiadores al genio de los pueblos semíticos, sino por la contradicción palpable é insoluble entre el dogma musulmán y una filosofía á medias peripatética, á medias neo-platónica, nacida y desarrollada en el seno del paganismo clásico, con espíritu de libérrima indagación racional, y cuyas tesis, ya fuesen panteístas, ya dualistas, ora afirmando la eternidad de la materia, ora la unidad del entendimiento agente, era imposible concordar con los dogmas de la unidad de Dios y de la inmortalidad personal. Presentada la ciencia filosófica en tan radical oposición con la creencia, tenía que sucumbir en la lucha, y si algo de ella se salvó del naufragio, fué porque algunos de sus adeptos, huyendo de la escueta forma dialéctica, procuraron envolver sus audaces lucubraciones en las nieblas de la alegoría y entre los velos del misticismo, que es el caso del *Hay Benyocdán;* al paso que otros, ó por disimulación y cautela, ó por sincero y fervoroso afán de sacar incólume la ley mahometana del conflicto con la razón especulativa, combatían la filosofía con sus propias armas, como Algazel, cuya influencia fué enorme en España; y encontraban puerto de refugio contra el escepticismo en el iluminismo de los *sufíes*, como el recientemente descubierto filósofo murciano Mohidín, cuyas analogías con Raimundo

Lulio han señalado muy atinada y sagazmente los Sres. Ribera y Asín.

Abentofail no es un iluminado, aunque en ocasiones lo parece; no es un *sufí* ni un asceta, aunque en cierto modo recomienda el ascetismo; no es un predicador popular, sino un sabio teórico que escribe para corto número de iniciados; no es un musulmán ortodoxo, aunque tampoco pueda llamársele incrédulo, puesto que busca sinceramente la concordia entre la razón y la fe, y al fin de su libro presume de haberla alcanzado. Es, sin duda, un espíritu más religioso que Avempace y que Averroes, pero debe mucho á las enseñanzas del primero, así como á las del gran peripatético Avicena. De Averroes fué gran protector cerca del segundo rey almohade Yusuf, y le alentó mucho para que emprendiese sus análisis y comentarios de las obras del Estagirita. Y, sin embargo, Aristóteles influye en su pensamiento mucho menos que los alejandrinos. Si usa los términos de su psicología, es con diverso sentido. En Aristóteles el entendimiento agente era una facultad del alma; en Abentofail, como en todos los metafísicos árabes, es una inteligencia separada, una emanación de Dios. Todo el esfuerzo de su filosofía se cifra en aspirar á la unión ó conjunción del alma con el *entendimiento agente*, pasando por los grados intermedios del *entendimiento en acto ó en efecto* y del *entendimiento adquirido*. En esa conjunción residen la inmortalidad, la perfecta sabiduría y la beatitud; siendo el entendimiento agente y separado á modo de una luz que difunde sus rayos por todo lo inteligible, suscitando en cualquier objeto los colores de la intelección.

Leído el importantísimo prólogo que Abentofail puso á su novela, es imposible desconocer su verdadera filiación. No es un mero dialéctico, es un filósofo *contemplativo*. Lo que él va á revelar son los *misterios de la sabiduría oriental*, aquella enseñanza secretísima profesada en misteriosos conciliábulos de Persia, á los cuales parece haber pertenecido el cordobés Abenmesarra, que en el siglo x trajo á España los libros del falso Empédocles, donde, con vagas reminiscencias de la verdadera doctrina de aquel filósofo griego sobre el amor y el odio, exponíase sin ambajes el sistema de la forma universal que se desarrolla en larga cadena de emanaciones. Tal doc-

trina inflamó en el siglo XI el genio poético y filosófico de uno de los más encumbrados metafísicos y de los más excelsos cantores que produjo la raza hebreo-hispana: de Salomón ben Gebirol, cuyo libro de *La Fuente de la Vida (Makor Hayim)* pertenece á la filosofía árabe por la lengua en que primitivamente fué compuesto, aunque no haya indicio para sospechar que saliese del recinto de la sinagoga, ni que ejerciese influencia alguna en el pensamiento de Avempace y de Abentofail, que no le mencionan nunca.

Pero de todos modos, la prioridad histórica de Gebirol es incontestable, é incontestable también la semejanza de sus doctrinas con lo más místico y más alejandrino que en la epístola del *Régimen del Solitario* y en la fábula de *Hay Benyocdán* puede encontrarse. No es mera coincidencia, sino que se aclara con plena luz por el empleo de unas mismas fuentes, es decir, de los libros mistagógicos y *esotéricos* á que antes aludimos; del falso Empédocles, de la llamada *Teología de Aristóteles*, quizá de algunos de los libros *herméticos*, y seguramente de la *Institución Teológica* de Proclo. Aunque sea verdad que Plotino fué desconocido de los musulmanes, nada hay más semejante a las *Enéadas* que algunas páginas de Avempace, así como ciertos pasajes del *Autodidacto* parecen literalmente traducidos de Jámblico. La doctrina de ambos filósofos españoles, el zaragozano y el guadixeño, merece con toda propiedad el nombre de *misticismo racionalista*, si es que no parece violenta la unión de estas palabras; puesto que uno y otro tienden á la perfecta *gnosis*, á la unión con el entendimiento agente, mediante la especulación racional, la ciencia y el desarrollo de las facultades intelectuales. Si el fondo de esta filosofía parece más indio que griego, no lo es por derivación directa, sino merced á los lejanos efluvios del extremo Oriente que en Alejandría alteraron el tipo purísimo de la especulación helénica. ¿Qué cosa más alejada del ideal ateniense que la concepción del *gnóstico*, ó la del filósofo *solitario* y *peregrino* cuya utopía nos presentan Avempace y Abentofail? El pensamiento socrático jamás se divorció de la vida, al paso que el iluminismo alejandrino y el de sus discípulos árabes es la negación misma de ella. Parece que el *Solitario* de Avempace vive todavía en el mundo; pero en realidad es ciudadano de una república ideal y más per-

fecta: su misión es aislarse de los hombres *hylicos* ó materiales y unirse con los que aspiran á las formas inteligibles, á las formas especulativas que tienen en sí mismas su entelequia. Cuando el *Solitario* llegue á la más alta y pura de todas ellas, al *entendimiento adquirido*, emanación del *entendimiento agente*, y comprenda en todo el resplandor de su esencia las inteligencias simples y las sustancias separadas, será como una de ellas, y podrá decirse de él, con justicia, que es un ser absolutamente divino, exento y desnudo, no sólo de las cualidades imperfectas de lo corpóreo, no sólo de las formas particulares de lo espiritual, sino de las mismas formas universales de la espiritualidad.

Esta concepción, ya tan extraordinariamente idealista, recibe los últimos toques en la extrañísima fantasía ó novela psicológica de Abentofail, que comienza por aislar al *Solitario* de toda comunicación con seres humanos, haciéndole construir, por su propio individual esfuerzo, toda la ciencia, y acaba por precipitarse en los abismos del éxtasis y de la contemplación, lograda mediante el movimiento circular, al cual grosero ejercicio debe entregarse el *Solitario* después de repetidas abluciones, limpieza de uñas y dientes, fumigaciones y sahumerios que le limpien de toda inmundicia física. Entonces, cual otro Porfirio, haciendo saltar de su pedestal á Eros y Anteros; cual otro Jámblico, evocando los genios de la fuente de Egadara, llega Abentofail, aunque por medios menos poéticos, menos cómodos y quizá menos limpios, á abstraerse de su propia esencia y de todas las demás esencias, y á no contemplar otra cosa en la naturaleza sino lo uno, lo vivo y lo permanente; y al volver en sí de aquella especie de embriaguez, á un tiempo metafísica y material, saca por término de sus contemplaciones la negación de su propia esencia y de toda esencia particular, una especie de *nirvana* buddhista. El libro de Abentofail, escrito para los iniciados, arranca todos los velos é ilumina con siniestra luz el fondo de la *filosofía oriental*. Para el Solitario no hay más esencia que la esencia de la verdad increada, potente y gloriosa: el que llega á alcanzar la ciencia, ó sea la intuición racional de la esencia primera, alcanza la esencia misma, sin que entre el ser y el entender haya diferencia alguna. Sólo en apariencia y á los ojos del vulgo puede existir variedad y

multiplicidad en las esencias separadas de la materia; el filósofo las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única que corresponde á una esencia única también.

Pero todavía más extraordinario que el fondo del libro es su forma literaria, que le ha hecho dar el nombre de *Robinsón metafísico.* El *Autodidacto* es un *discurso sobre el método*, desarrollado en forma novelesca. Precedentes tenía el género en la más clásica literatura de los antiguos; novelas filosóficas vienen á ser el mito de la Atlántida, la visión de Er, el armenio, y otros que leemos en los diálogos del divino Platón; y al mismo género de ficciones puede reducirse el *Sueño de Scipión* que engalana el libro VI de la *República*, de Marco Tulio. La primitiva literatura cristiana había dado también algún ejemplo de este género de alegorías en las suaves visiones del *Pastor de Hermas.* Pero todo este mundo era inaccesible para Abentofail, cuyo verdadero y único modelo, que por otra parte dejó á larga distancia, fué cierta alegoría mística de Avicena, que ha sido modernamente publicada por Mehren (1). Basta comparar este opúsculo con la novela española, para convencerse de que entre los dos apenas hay más semejanza que el nombre simbólico de *Hay Benyocdán* (el viviente, hijo del vigilante), y que, por lo demás, el contenido del libro es enteramente diverso. El *Hay Benyocdán*, de Avicena, no es mas que un sabio peregrino que cuenta sus viajes por el mundo del espíritu. El *Hay Benyocdán*, de Tofail, es un símbolo de la humanidad entera empeñada en la persecución del ideal y en la conquista de la ciencia. Las andanzas del primero nada de particular ofrecen, ni traspasan los límites de una psicología y de una cosmología muy elementales. Las meditaciones del segundo son de todo punto excepcionales, como lo es su propia condición, su aparición en el mundo, su educación física y moral. Este libro, cuya conclusión es casi panteísta ó más bien nihilista; este libro, que acaba por sumergir y abismar la personalidad humana en el piélago de la esencia divina, es, por otra parte, el libro más individualista que se ha es-

(1) *Traités mystiques...., d'Avicenne. Texte arabe publié d'après les manuscrits du Brit. Muséum, de Leyde et de la Bibliothèque Bodleyenne, par M. A. F. Mehren. 1er fascicule. L'allegorie mystique Hay ben Yagzan.* Leyde, E. J. Brill, 1889.

crito nunca, el más temerario ensayo de una pedagogía enteramente subjetiva, en que para nada interviene el elemento social. Hay no tiene padres; nace por una especie de generación espontánea; abre los ojos á la vida en una isla desierta del Ecuador; es amamantado y criado por una gacela; rompe á hablar remedando los gritos de los irracionales; conoce su imperfección y debilidad física respecto de ellos, pero comienza á remediarla con el auxilio de las manos.

Muerta la gacela que le había servido de nodriza, se encuentra Hay enfrente del formidable problema de la vida. La anatomía que hace del cuerpo del animal, le mueve á conjeturar la existencia de algún principio vital superior al cuerpo. Sospecha que este principio sea análogo al fuego, cuyas propiedades descubre por entonces, viendo arder un bosque, y aplica muy pronto en utilidad propia. A los veintiún años había aprendido á preparar la carne; á vestirse y calzarse con pieles de animales y con plantas de tejido filamentoso; á elaborar cuchillos de espina de pescado y cañas afiladas sobre la piedra; á edificar una choza de cañas, guiándose por lo que había visto hacer á las golondrinas; á convertir los cuernos de los búfalos en hierros de lanza; á someter las aves de rapiña para que le auxiliasen en la caza; á amansar y domesticar el caballo y el asno silvestre. Su triunfo sobre los animales era completo; la vivisección hábil y continuamente practicada, ensanchaba el círculo de sus ideas fisiológicas y le hacía entrever la anatomía comparada. Había llegado á comprender y afirmar la unidad del espíritu vital y la multiplicidad de sus operaciones según los órganos corpóreos de que se vale.

Luego dilató sus investigaciones á todo el mundo sublunar, llamado por los peripatéticos mundo de la generación y de la corrupción. Entendió cómo se reducía á unidad la multiplicidad del reino animal, del reino vegetal, del reino mineral, ya considerados en sí mismos, ya en sus mutuas internas relaciones. Elevándose así á una concepción *monista* de la vida física y de la total organización de la materia, quiso penetrar más allá, é investigando la esencia de los cuerpos, reconoció en ella dos elementos: la *corporeidad*, cuya característica es la extensión, y la *forma*, que es el principio activo y masculino del mundo. Pero, ¿dónde encontrar el agente productor

de las formas? No en el mundo sublunar, ni tampoco en el mundo celeste, porque todos los cuerpos, aun los celestes, tienen que ser finitos en extensión. El solitario contempla la forma esférica y movimiento circular de los planetas; concibe la unidad y la armonía del Cosmos; no se decide en pro ni en contra de su eternidad, pero en ambas hipótesis cree necesaria la existencia de un agente incorpóreo que sea causa del universo y anterior á él en orden de naturaleza, ya que no en orden de tiempo; un ser dotado de todas las perfecciones de los seres creados y exento de todas las imperfecciones.

Hasta aquí no ha usado Hay más procedimiento que el de la contemplación del mundo exterior. Su creencia en Dios se basa en el argumento cosmológico. Pero llegado á este punto, emplea muy oportunamente y con gran novedad el psicológico. Si el espíritu humano conoce á Dios, agente incorpóreo, es porque él mismo participa de la esencia incorpórea de Dios. Esta consideración mueve á Hay, á los treinta y cinco años de edad, á apartar los ojos del espectáculo de la naturaleza y á investigar los arcanos de su propio ser. Si el alma es incorpórea é incorruptible, la perfección y el fin último del hombre ha de residir en la contemplación y goce de la esencia divina. Tal destino es mucho más sublime que el de todos los cuerpos sublunares, pero quizá los cuerpos celestes tienen también inteligencias capaces, como la del hombre, de contemplar á Dios. ¿Cómo lograr esta suprema intuición de lo absoluto? Procurando imitar la simplicidad é inmaterialidad de la esencia divina, abstrayéndose de los objetos externos y hasta de la conciencia propia, para no pensar mas que en lo uno. Estamos á las puertas del éxtasis, pero nuestro filósofo declara que tan singular estado no puede explicarse más que por metáforas y alegorías. No se trata, sin embargo, de un don sobrenatural, de una iluminación que viene de fuera é inunda con sus resplandores el alma, sino de un esfuerzo psicológico que arranca de lo más hondo de la propia razón especulativa, elevada á la categoría trascendental.

Hay no renuncia á ella ni aun en el instante del vértigo; afirma poderosamente su esencia en el mismo instante en que la niega, porque la verdadera razón de su esencia es la esencia de la verdad

increada. Razonando de este modo, todas las esencias separadas de la materia, que antes le parecían varias y múltiples, luego las ve como formando en su entendimiento un concepto y noción única, correspondiente á una esencia única también.

Todo esto es panteísmo sin duda, pero no panteísmo abstracto y dialéctico, sino más bien teosófico, naturalista y vivo, de tal modo que las últimas páginas del libro parecen un himno sagrado, ó el relato de una iniciación en algún culto misterioso, como los de Eleusis ó Samotracia. Allí nos explica Abentofail con extraordinaria solemnidad y pompa de estilo, con una especie de imaginación que podemos llamar dantesca en profecía, lo que Hay Benyocdán alcanzó á ver en el apice de su contemplación, después de haberse sumergido en el centro del alma, haciendo abstracción de todo lo visible para entender las cosas como son en sí, y de qué manera descendió otra vez al mundo de las inteligencias y al mundo de los cuerpos, recorriendo los diferentes grados en que la esencia se manifiesta cada vez menos pura y más oprimida y encarcelada por la materia. En este descenso contempló primero el ser de la esfera suprema, que no era ya la esencia de la verdad una, ni era la misma esfera de lo bello absoluto, sino que era como la imagen del sol que aparece en un espejo bruñido, y no es el sol ni el espejo, pero tampoco es cosa distinta de ellos. Y vió que la perfección, el esplendor y la hermosura de aquellas esferas separadas es tan grande, que no lo puede expresar la lengua, y es tan sutil, que ni la letra ni la voz pueden manifestarlo, y vió que en esas esferas estaba el sumo grado de deleite, de gracia y de alegría, por la visión de aquella verdadera y gloriosa esencia. Y en la esfera próxima á ésta, que es la esfera de las estrellas fijas, vió la esencia separada de la materia, la cual no era la esencia de la verdad una, ni la esencia de la suprema esfera separada, ni era tampoco algo diverso de ellas, sino que era como la imagen del sol que se ve en un espejo en el cual se refleja esta imagen desde otro espejo colocado enfrente. Y vió que el esplendor de la belleza y el gozo de esta esencia era semejante á lo que había visto en la esfera suprema. Y no dejó de ver en cada esfera una esencia separada é inmune de la materia, la cual no era ninguna de las esencias anteriores, pero tampoco era diversa de ellas; y

en cada una tal profusión de luz y de hermosura, que ni los ojos pueden resistirla, ni escucharla los oídos, ni concebirla mente de hombres, como no sean los que ya la han alcanzado y disfrutado. Hasta que por fin llegó al mundo visible y corruptible, que es todo aquello que está contenido bajo la esfera de la luna, y vió que este mundo tenía una esencia separada de la materia, la cual no era ninguna de aquellas esencias que antes había visto, ni tampoco era algo distinto de ellas. Y tenía esta esencia siete mil caras, y en cada cara siete mil bocas, y en cada boca siete mil lenguas, todas las cuales alababan la esencia del uno y verdadero ente, y la santificaban y la celebraban sin cesar; y vió que esta esencia era como la imagen del sol, cuando se refleja en el agua trémula. Y vió luego otras esencias semejantes á la suya, que no pueden reducirse á número. Y vió muchas esencias separadas de la materia, las cuales eran como espejos ruginosos y manchados, que volvían la espalda á aquellos otros bruñidos espejos en que estaba reflejada la imagen del sol; y vió en esta esencia manchas y deformidades infinitas, que jamás había imaginado; y las vió circundadas de penas y dolores sin cuento, y abrasadas por el fuego de la separación, y divididas por el hierro; y vió otras muchas esencias que eran atormentadas, que aparecían y se desvanecían en grandes terrores y agitaciones grandes.

Tiene, pues, la metafísica de Hay dos partes: una analítica y otra sintética. Con la primera se levanta de lo múltiple á lo uno, con la segunda desciende de lo uno á lo múltiple. Lo que llama éxtasis no es sino el punto más alto de la intuición trascendental. Hasta aquí el principio religioso no interviene para nada: todo es racionalista en el libro menos su conclusión. Cuando el solitario ha llegado á obtener la perfección espiritual suma, mediante su unión con las formas superiores, acierta á llegar á la isla donde moraba Hay un venerable santón musulmán, llamado Asal, quien más inclinado á la interpretación mística de la Ley que á la literal, y más amante de la vida solitaria que del tráfago de la vida mundana, había llegado á las mismas consecuencias que el hombre de la caverna, pero por un camino absolutamente diverso, es decir, por el de la fe y no por el de la razón. Poniendo al uno enfrente del otro, ha querido mostrar Abentofail la armonía y concordancia entre estos dos procedimien-

tos del espíritu humano, ó más bien la identidad radical que entre ellos supone. Sorprendido el religioso mahometano con el encuentro de un bárbaro tan sublime, le enseña el lenguaje de los humanos y le instruye en los dogmas y preceptos de la religión musulmana: Hay, á su vez, le declara el resultado de sus meditaciones: pásmanse de encontrarse de acuerdo, y deciden consagrarse juntos al ascetismo y á la vida contemplativa. Pero Hay siente anhelos de propagar su doctrina para bien de los humanos, y propone á su compañero salir de la isla y dirigirse á tierras habitadas. Asal, que le venera como maestro de espíritu, cede, aunque con repugnancia, porque su experiencia del mundo le hace desconfiar del fruto de tales predicaciones. En efecto, aunque Hay es bien acogido al principio por los habitantes de la isla de donde procedía Asal, su filosofía no hace prosélitos, se le oye con indiferente frialdad y aun con disgusto, nadie comprende su exaltado misticismo ni simpatiza con él. Hay se convence, por fin, de la incapacidad del vulgo para entender otra cosa que el sentido externo y material de la ley religiosa: determina prescindir de aquellos espíritus groseros, y en compañía de Asal se vuelve á su isla, donde uno y otro prosiguen ejercitándose en sublimes contemplaciones hasta que les visita la muerte. Se ve que en el pensamiento de Abentofail, la religión no era mas que una forma simbólica de la filosofía, forma necesaria para el vulgo, pero de la cual podía emanciparse el sabio. Era la misma aristocrática pretensión de los *gnósticos*, y la misma que en el fondo inspiró la *Educación progresiva del género humano*, de Lessing, y el concepto que de la filosofía de la religión tuvo y difundió la escuela hegeliana.

Tal es, no extractado, porque lo impiden la concentración del estilo de Abentofail, y la trama sutil y apretada de sus razonamientos, sino ligeramente analizado, este peregrino libro, arrogante muestra del alto punto á que llegó la filosofía entre los árabes andaluces. No hay obra más original y curiosa en toda aquella literatura, á juzgar por lo que de ella nos han revelado los orientalistas. Es más: pocas concepciones del ingenio humano tienen un valor más sintético y profundo. Fuera de los caminos de la fe, apenas cabe más valentía de pensamiento, más audacia especulativa que la

que mostró el creador del *Autodidacto*, libro psicológico y ontológico á la vez, místico y realista, lanza lo como en temerario desafío contra todas las condiciones de la vida humana, para reintegrarlas luego, bajo la forma suprema, entrevista en los deliquios del éxtasis. Falsa y todo como es la doctrina, irracional en su principio que aisla al hombre de la humanidad, irracional en su término que es un iluminismo fanático, hay en ella un elemento personal tan poderoso, que la impide caer en los extremos enervantes del neo-buddhismo, del quietismo y otros venenos de la inteligencia, tan funestos para ella como para el cuerpo lo es el opio. La genialidad española de Abentofail, abarcando con amplia mirada el universo, regocijándose en su contemplación, dando su propio y altísimo valor á la anatomía, á la fisiología, á la investigación de los fenómenos naturales y de sus causas, y sobre todo enalteciendo el heroico y sobrehumano esfuerzo de Hay, que no sólo triunfa del mundo externo y le adapta á sus fines é inventa las artes útiles como Robinsón, sino que triunfa en el mundo del espíritu y rehace á su modo la creación entera, no puede confundirse con el idealismo nihilista, á pesar de todas las aparentes protestas de aniquilamiento. En el fondo es un idealismo realista, donde la personalidad humana se salva por la conciencia, aunque naufrague por la lógica. Este arraigado sentimiento del propio *yo*, que nunca, aun en sus mayores temeridades, desamparó á los filósofos y místicos españoles, es lo que salva, en cierto grado, a Abentofail, no de los delirios á que le arrastra su ardiente y poética fantasía, sino del contagio de esa pérfida languidez contemplativa que á través del Egipto y de Persia pudo inocularle el extremo Oriente, donde una naturaleza exuberante y despótica, engendradora de ponzoñas y de monstruos, aniquila la generosa fibra del esfuerzo individual, y disipa, como entre los vapores de un perpetuo sueño, la noción de la integridad de la conciencia. El pueblo que tal pensador produjo, era sin duda un gran pueblo: y todos los sofismas, más ó menos piadosos y bien intencionados, contra la civilización arábiga tal como floreció en nuestro suelo, caen en presencia de una obra como ésta, excepcional sin duda, tan solitaria acaso como su protagonista, pero que no fué de seguro *proles sine matre creata*, pues las ideas del filósofo más excéntrico no pueden germi-

nar sino en un medio ambiente adecuado, y sabemos, por otra parte, que Abentofail recibió la herencia de Avempace y que á su vez la transmitió á Averroes.

¡Lástima que de tal escritor queden tan pocas noticias, y este único libro para hacernos lamentar la pérdida de los restantes! Sólo sabemos que Abentofail nació en Guadix en los primeros años del siglo XII; que fué secretario del walí o gobernador de Granada, y médico y gran privado de Abuyacub Yusuf, segundo rey de los almohades (1163-1184), que se valió de esta protección para favorecer á los sabios, y especialmente á Averroes, que escribió dos volúmenes sobre la ciencia que con tanto crédito profesaba; que inventó un sistema astronómico contrario al de Tolomeo, explicando el movimiento de los planetas sin recurrir á las excéntricas y á los epiciclos; y finalmente, que murió en Marruecos, en 1185.

Su nombre cayó muy pronto en oscuridad inmerecida. Los judíos le conocieron, como lo prueban la traducción y el comentario de Moisés de Narbona. Pero aun entre ellos influyó poco; y aunque no le ignorasen del todo los escolásticos cristianos, especialmente Alberto Magno, puesto que alguna vez le citan con el nombre de *Abubacher*, es cierto que le explotaron mucho menos que á Algazel y á Maimónides, á Avicebrón y á Averroes, de quienes tanto uso hicieron, ya para refundirlos, ya para combatirlos. El mismo Ramón Lull, tan versado en la lengua arábiga y en las doctrinas de sus filósofos; tan análogo á los *sufíes* si no en el fondo de su pensamiento, á lo menos en las exterioridades de su vida y enseñanza; tan enamorado de la unidad trascendental; tan místico y tan realista; tan inclinado á revestir sus ideas con el manto de la poesía simbólica; Ramón Lull, que imitó los apólogos de *Calila y Dina* en su *libro de las Bestias;* que en el libro *del Gentil y los tres sabios* hizo una transformación cristiana del *Cuzari*, de Judá-Leví; que se asimiló la lógica de Algazel y los esquemas de Mohidín, no presenta indicios de haber conocido el *Autodidacto*, que en sus manos hubiera sido el germen de otro *Blanquerna*.

Pero no puede decirse que su patria olvidara completamente á Abentofail, y si admitimos que le olvidó habrá que suponer que en el siglo XVII volvió á inventarle ó á adivinar su libro, cosa que ra-

yaría en lo maravilloso, y que para mí a lo menos no tiene explicación plausible. Léanse los primeros capítulos de *El Criticón*, de Baltasar Gracián, en que el náufrago Critilo encuentra en la isla de Santa Elena á Andrenio, el hombre de la naturaleza, filósofo á su manera, pero criado sin trato ni comunicación con racionales; y se advertirá una semejanza tan grande con el cuento de Hay, que á duras penas puede creerse que sea mera coincidencia. «La vez primera (dice Andrenio) que me reconocí y pude hacer concepto de mí mismo, me hallé encerrado dentro de las entrañas de aquel monte... Allí me ministró el primer sustento una de estas que tú llamas fieras... Me crié entre sus hijuelos, que yo tenía por hermanos, hecho bruto entre los brutos, ya jugando, ya durmiendo. Dióme leche diversas veces que parió, partiendo conmigo de la caza y de las frutas que para ellos traía. Á los principios no sentía tanto aquel penoso encerramiento, antes con las interiores tinieblas del ánimo desmentía las exteriores del cuerpo; y con la falta de conocimiento disimulaba la carencia de la luz, si bien algunas veces brujuleaba unas confusas vislumbres, que dispensaba el cielo á tiempos, por lo más alto de aquella infausta caverna.

»Pero llegando á cierto término de crecer y de vivir, me salteó de repente un tan extraordinario ímpetu de conocimiento, un tan grande golpe de luz y de advertencia, que revolviendo sobre mí, comencé á reconocerme, haciendo una y otra reflexión sobre mi propio ser. ¿Qué es esto? (decía), ¿soy ó no soy? Pero pues vivo, pues *conozco* y advierto, *ser* tengo (1). Mas si soy, ¿quién soy yo? ¿Quién me ha dado este ser, y para qué me lo ha dado?...»

«Crecía de cada día el deseo de salir de allí, el conato de ver y saber, si en todos natural y grande, en mí, como violentado, insufrible; pero lo que más me atormentaba era ver que aquellos brutos, mis compañeros, con extraña ligereza trepaban por aquellas siniestras paredes, entrando y saliendo libremente siempre que querían, y que para mí fuesen inaccesibles, sintiendo con igual ponderación que aquel gran don de la libertad á mí solo se me negase.

(1) Nótese, entre paréntesis, la analogía de este razonamiento con el que sirve de base al método cartesiano.

»Probé muchas veces á seguir aquellos brutos, arañando los peñascos, que pudieran ablandarse con la sangre que de mis dedos corría: valíame también de los dientes, pero todo en vano y con daño, pues era cierto el caer en aquel suelo, regado con mis lágrimas y teñido con mi sangre... ¡Qué de soliloquios hacía tan interiores, que aun este alivio del habla exterior me faltaba! ¡Qué de dificultades y dudas trababan entre sí mi observación y mi curiosidad, que todas se resolvían en admiraciones y en penas! Era para mí un repetido tormento el confuso ruido de estos mares, cuyas olas más rompían en mi corazón que en estas peñas...»

Por fin, un espantable terremoto, destruyendo la caverna donde se guarecía, le liberta de su oscura prisión, y le pone enfrente del gran teatro del universo, sobre el cual filosofa larga y espléndidamente:

«Toda el alma, con extraño ímpetu, entre curiosidad y alegría, acudió á los ojos, dejando como destituídos los demás miembros, de suerte que estuve casi un día insensible, inmoble, y como muerto, cuando más vivo... Miraba el cielo, miraba la tierra, miraba el mar, y á todo junto, y á cada cosa de por sí; y en cada objeto de éstos me transportaba, sin acertar á salir de él, viendo, observando, advirtiendo, admirando, discurriendo y lográndolo todo con insaciable fruición.»

Critilo envidia la felicidad de su amigo «privilegio único del primer hombre y suyo». «Entramos todos en el mundo con los ojos del alma cerrados, y cuando los abrimos al conocimiento y á la costumbre de ver las cosas, por maravillosas que sean, no dejan lugar á la admiración.»

No seguiremos á Andrenio en sus brillantes y pomposas descripciones del sol, del cielo estrellado, de la noche serena, de la fecundidad de la tierra, y de los demás portentos de la creación: trozos de retórica algo exuberante, como era propio del gusto de aquel siglo, y del gusto del ingeniosísimo y refinado jesuíta aragonés que fué su legislador y el oráculo de los cultos y discretos. Pero en medio de esta hojarasca no dejan de encontrarse pensamientos profundos y análogos á los de Abentofail sobre la armonía del universo, sobre la composición de sus oposiciones, sobre los princi-

pios antagónicos que luchan en el hombre, y sobre la existencia de Dios demostrada por el gran libro de la Naturaleza.

Pero lo más semejante es sin duda la ficción misma, y ésta no sabemos cómo pudo llegar á noticia del P. Gracián, puesto que la primera parte de *El Criticón* (á la cual pertenecen estos capítulos) estaba impresa antes de 1650, y el *Autodidacto* ni siquiera en árabe lo fué hasta el año 1671, en que Pococke le publicó acompañado de su versión latina.

No hay que extremar, sin embargo, el paralelo, porque Abentofail es principalmente un metafísico, y Baltasar Gracián es principalmente un moralista, aunque Schopenhauer le suponía una doctrina más trascendental, y encontraba en él antecedentes de su propio pesimismo. *El Criticón*, que el mismo Schopenhauer calificó de uno de los mejores libros del mundo, es una inmensa alegoria de la vida humana, no es el trasunto de las cavilaciones y de los éxtasis de un solitario. Desde que Andrenio y Critilo empiezan a correr el mundo, puede decirse que cesa toda relación entre ambas obras.

De todos modos, algo significa este misterioso parentesco entre dos novelas filosóficas nacidas en España á más de cinco siglos de distancia, con todas las posibles oposiciones de raza, religión y lengua. Y cuando por otra parte reparamos que el procedimiento onto psicológico, tan característico de Abentofail, y que antes que él lo había sido de Avempace, reaparece una y otra vez en nuestro suelo en libros de procedencia tan diversa como la *Teología Natural*, del luliano Sabunde, que es del siglo xv; las obras del neoplatónico Fox Morcillo, que son del xvi, y el *Orden esencial de la naturaleza* del leibniziano Pérez y López, que es del xviii, llega uno á sospechar que leyes no descubiertas aún, pero que han de serlo algún día, rigen á través de los siglos y de las escuelas menos afines la complicadísima trama histórica de nuestra olvidada filosofía.

Pero todavía no están maduros los tiempos para tales síntesis. Lo que hoy urge es poner en manos de cualquier estudioso los principales documentos en que está depositado el saber y el pensar de nuestros mayores, fuesen gentiles, judíos, moros ó cristianos, puesto que el sol de la ciencia les alumbró á todos. A tal propósito

se encamina este libro, y otros que según noticias han de seguirle. Sabemos que el brillantísimo joven D. Miguel Asín, que á la condición de arabista reúne la de conocedor de la historia general de la filosofía, prepara un largo estudio sobre la influencia de las doctrinas del persa Algazel en la España musulmana y en la España cristiana, y muy especialmente sobre la manera como fueron incorporadas en el *Pugio Fidei*, del insigne dominico catalán Fr. Ramón Martí, modelo á su vez de la *Summa contra gentes*, de Santo Tomás. Tenemos entendido también que en una colección diversa de ésta verá pronto la luz el memorable libro de *La Fuente de la Vida*, del filósofo malagueño ó zaragozano Salomón ben Gebirol (*Avicebrón*) traducido y doctamente ilustrado por un antiguo y respetable profesor de la Universidad de Sevilla, que ha conservado siempre vivo el amor á la tradición filosófica nacional, á pesar de militar en una escuela que no ha solido mostrar gran respeto por ella.

Que otros se animen á seguir el ejemplo de nuestro malogrado Pons, cuya versión del *Hay Benyocdán* creo yo que ha de perpetuar su memoria, tanto por la importancia del texto, como por el primor y lindeza con que él le tradujo. Yo de mí sé decir, sin que me ciegue el grato recuerdo de un discípulo mío, tan bueno y aventajado como fué Pons, que habiendo leído repetidas veces el *Autodidacto* en latín y en inglés, jamás le encontré tan llano, tan interesante y tan sabroso como en la traducción castellana que ahora se imprime.

IX

ALGAZEL (*)

(*) Prólogo del libro, así titulado, de M. Asín Palacios (Zaragoza, 1901; en la *Colección de estudios árabes*). (A. B.)

Con verdadera satisfacción patriótica escribimos estas líneas al frente de un libro que, por la novedad de la materia, no menos que por la docta preparación que en su autor supone y por el ingenio y lucidez con que están vencidas las dificultades del argumento, no sólo ha de llamar la atención de los eruditos y de los meramente curiosos, sino que, á mi juicio, abre, con mucha honra de España, una senda nueva en el arduo y poco frecuentado estudio de la filosofía oriental, y especialmente de la arábiga y hebraica, que de un modo tan directo nos interesa á los españoles. Síntomas de renacimiento en tales materias eran ya la versión del *Filósofo Autodidacto* de Abentofail, obra póstuma de mi inolvidable discípulo D. Francisco Pons, publicada el año pasado en esta misma *Colección de estudios árabes;* la *Fuente de la vida* de Avicebrón, traducida é ilustrada con un excelente prólogo por D. Federico de Castro, Decano de la Facultad de Letras de la Universidad de Sevilla; y las dos tan importantes y originales memorias de los Sres. D. Julián Ribera y D. Miguel Asín sobre el filósofo murciano Mohidín y la relación de su sistema con el de Raimundo Lulio, insertas en la rica miscelánea de trabajos eruditos con cuya dedicatoria me honraron varios amigos en el año de 1899. Hoy el señor Asín acomete nueva y más difícil empresa, no refiriéndose ya sólo á la filosofía arábigohispana, sino á la más antigua que en Oriente, y especialmente en Persia floreció, y sin la cual serían ininteligibles los orígenes y desarrollo de la nuestra. A tal intento responden los presentes *Estudios filosófico-teológicos* sobre Algazel y su influencia en la España musulmana y cristiana, y en la filosofía escolástica en general. Procuraré exponer en breves rasgos la novedad de este ensayo, el plan de los trabajos del Sr. Asín y las consecuencias que de ellos se deducen, para que aun el más distraído repare

en la trascendencia y originalidad de esta obra, y entre en deseos de conocer su riquísimo contenido.

Saben todos los aficionados á la historia de la filosofía que son muy pocos los libros dignos de tenerse en cuenta para el estudio del pensamiento de los árabes, ya orientales, ya españoles. Para la mayor parte de los lectores se reducen al muy anticuado de Schmölders, *Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes* (1842), el cual habla más de los teólogos que de los filósofos propiamente dichos, pero que tiene el mérito de haber publicado por primera vez el texto de uno de los tratados más curiosos de Algazel, si bien engañándose sobre el verdadero carácter de las doctrinas de este pensador; á las muy eruditas pero demasiado sucintas *Mélanges de philosophie juive et arabe*, de S. Munk (1859), que prestó un servicio todavía mayor á la ciencia con su traducción y comentario de la *Guía* de Maimónides; y á la célebre tesis doctoral sobre *Averroes y el averroísmo* de Ernesto Renán, que por los singulares méritos de su estilo popularizó más que ningún otro las noticias relativas al peripatetismo musulmán, no sin mezcla de errores graves sobre la escolástica cristiana, inherentes al propio pensar del expositor, y de otros más leves nacidos del estado de la erudición en la fecha ya lejana en que fué escrita aquella memoria (1852) (1).

A dificultar el progreso en esta rama de la historia de la cultura ha contribuído, entre otras causas, la escasez de textos impresos en que el pensamiento de los árabes pudiera ser estudiado. Salvo el *Filósofo Autodidacto*, que era muy conocido desde el siglo XVII, y algunos opúsculos de Averroes, que en 1859 publicó Müller, sin traducción, por cierto, había que buscar las principales obras de Avicena, Algazel y Averroes en bárbaras înterpretaciones latinas, muy difíciles de encontrar ya, hechas sobre otras hebreas, que en su

(1) Debe añadirse la *Histoire des Philosophes et des Théologiens Musulmans*, de Gustavo Dugat (1878), obra interesante por muchos conceptos, pero que no cumple todo lo que promete: trabajo más bien de orientalista que de filósofo, y en que se atiende á las anécdotas más que á los sistemas. Muy superior es el bello libro del Barón Carra de Vaux sobre *Avicena*, recientemente publicado (1900).

mayor número están inéditas. Todo género de dificultades se conjuraba, por consiguiente, contra el animoso investigador que se atreviera á emboscarse en este laberinto. Lo que son esas traducciones latinas (calco grosero y servil de las palabras, no del sentido) sólo podemos decirlo los que por necesidad hemos tenido que manejarlas ó consultarlas alguna vez. Parece increíble que Averroes, interpretado en esa forma, haya podido ser el pasto intelectual predilecto de los librepensadores de la Edad Media, manteniendo su dominio en la escuela de Padua hasta fines del siglo XVII ¡No se conquistaba entonces sino á precio de muy duro aprendizaje el diploma de heterodoxo!

Ha corrido muy valida hasta nuestros dias la leyenda, no infundada en parte, de que el mayor numero de obras filosóficas compuestas por los arabes habían perecido en las hogueras encendidas por el fanatismo mahometano, debiéndose la conservación de unas pocas á los judíos, que á su vez las trasmitieron á los cristianos. Había en esto un fondo de verdad por lo que toca á las lucubraciones de los que por antonomasia se llamaban *filósofos* entre los árabes, es decir, de los peripatéticos como Avempace y Averroes, gente de impiedad notoria, y cuyo pensamiento procuraron exterminar los buenos muslimes. Pero había otra casta de filósofos á quienes salvó de la proscripción su ortodoxia, por lo menos externa y formal y á veces muy ardiente, el exaltado misticismo de unos, los esfuerzos racionales que otros hicieron para conciliar la filosofía con el dogma. No hubo, por tanto, anatema ni destrucción, sino profundo respeto, lectura continua y difusión en muchas copias de las obras de los escolásticos musulmanes conocidos con el nombre de *Motacálimes*, y sobre todo de los pensadores contemplativos que se designan con el nombre de *suf'es*.

Las producciones, muy voluminosas á veces, de estas escuelas y de otras que al calor de ellas nacieron, se publican hoy mismo en el Cairo, en Bulaq, en Constantinopla, y comienzan á llamar la atención de los orientalistas europeos. Y debemos felicitarnos de que así sea, pues, á juzgar por lo que hasta ahora se va descubriendo, lo más original, lo más peregrino y quizá lo más profundo del pensamiento árabe no está en los intérpretes de la enciclopedia aris-

totélica, taraceada con el neoplatonismo, sino en los pensadores místicos y escépticos, entre los cuales ocupa el primer lugar Algazel, en quien por raro caso se juntaron ambas tendencias. Y tan patente y tan hondo es el influjo que esta *filosofía oriental*, esta especulación misteriosa y secreta, ejerció en el pensamiento de los mismos peripatéticos, que el libro más completo y más célebre que su escuela nos ha legado, la novela filosófica de Abentofail, está saturada de *sufismo;* y probablemente sucedería lo propio con el *Régimen del solitario*, de Avempace, á juzgar por el extracto que de él nos ha quedado.

El Sr. Asín, familiarizado con las últimas publicaciones de textos árabes hechas en Oriente, y dotado de condiciones verdaderamente privilegiadas, lo mismo para los estudios semíticos que para el cultivo de la historia de la filosofía, presentó años pasados á la Facultad de Letras de Madrid una Tesis de doctorado sobre Algazel y sus ideas teológicas y místicas. De tal modo me agradó aquel producto de erudición sólida y firme pensamiento, que desde entonces importuné á su autor para que, dando más extensión á su tema, convirtiese la disertación en libro, incorporando en él el estudio completo de las obras de Algazel, y tratando, además, el capitalísimo punto de su influencia en la filosofía de los árabes españoles que veneraron como maestro á este doctor persa, y en la filosofía cristiana de la Edad Media, á la cual por medio de España también, y á veces por bien raro camino, fué á parar la mejor parte de su pensamiento. Condescendió el Sr. Asín con mis instancias, y el fruto de su tarea fué tan copioso, que la tesis primitiva se ha convertido nada menos que en cuatro volúmenes, de los cuales éste es el primero, debiendo seguirle los otros con muy pequeños intervalos.

En una introducción tan sobria como precisa, ha resumido el Sr. Asín los precedentes de la filosofía musulmana antes de Algazel, haciendo notar el fenómeno de la indiferencia religiosa del pueblo árabe antes del Islam, y buscando un medio entre las opuestas exageraciones de Renán y Dozy, entre la hipótesis que afirma el teísmo radical de los pueblos semitas, y la que tiende á presentarlos (á los árabes por lo menos) como indiferentes y descreídos. El desarrollo de las sectas teológicas dentro del islamismo; la aparición

de la filosofía griega, con sus tesis sobre la eternidad del mundo, la negación de la vida futura y de la Providencia divina respecto de los individuos; la gran tentativa escolástica de los *motacálimes*, que aspirando á la concordia del dogma con la filosofía invocaron el apoyo del atomismo de Leucipo y Demócrito, contra la concepción peripatética del mundo; y, finalmente, el misticismo, el *sufismo*, de origen persa, al parecer, y más remotamente indio, pero que arraigó muy pronto entre los muslimes y recibió de ellos color y carácter particular, levantándose sobre las ruinas y contradicciones de los sistemas anteriores y llegando á los límites del nihilismo extático, no sólo en la especulación, sino en la práctica; el desarrollo de la vida ascética contrastando con el racionalismo de los librepensadores y enciclopedistas de Basora, que se constituyeron en secta secreta con el título de *Hermanos de la Pureza*, y la licencia desenfrenada de algunos poetas como Abulola el Marí, muestran en animado conjunto la anarquía intelectual, la efervescencia de ideas, el desorden moral y religioso que, favorecido por la tolerancia de los califas Abasidas, reinaba en Oriente y especialmente en Persia cuando comenzó á escribir Algazel, es decir, en la segunda mitad del siglo XI.

La biografía de este gran polígrafo, hecha casi del todo sobre fuentes árabes no accesibles hasta ahora en ninguna lengua vulgar, nos inicia en los secretos de su educación filosófica, y resuelve en cierto modo las contradicciones de su pensamiento. El escepticismo de su juventud, que más bien fué un estado de duda metódica semejante al de Descartes, le llevó al estudio crítico de los sistemas que entre los árabes tenían secuaces, y muy especialmente del peripatetismo, que expuso con notable claridad, valiéndose de los textos de Alfarabí y Avicena, y procediendo con tan buena fe que esta parte de su trabajo llegó á ser traducida por los escolásticos cristianos como un manual digno del más ferviente discípulo del Estagirita. Pero á la exposición, al *Macásid*, siguió la impugnación, el *Tehâfot* ó destrucción de los filósofos, obra de tanta trascendencia que todavía un siglo después se creyó Averroes en la precisión de refutarla, viendo en ella el más fuerte y mejor combinado ataque que contra la impiedad filosófica hubiesen dirigido los ortodoxos.

Pero Algazel, espíritu sincero y profundamente religioso, no se contentó con ser un apologista. Su misma tendencia escéptica, en cuanto al valor de la ciencia humana, tenía que inclinarle á la sabiduría práctica del ascetismo, al menosprecio de la especulación, al profetismo, al *sufismo*, á la iluminación por el éxtasis. Entonces surgió el último y definitivo Algazel; el gran místico musulmán, autor del tratado de la *Vivificación de las ciencias religiosas*, que hoy mismo sigue guiando y confortando á innumerables almas; el único pensador de su raza que ha llegado á ejercer entre los suyos una acción moral, una especie de renovación del sentido de lo divino, á despecho de los faquíes, de los tradicionistas y aun de los *sufíes* mismos, á despecho de todos los corruptores y de todos los hipócritas: hombre, en suma, que merecía haber sido cristiano, y de cuyas ideas se aprovechó la ciencia católica del modo que en este libro se verá patente.

Tienen las obras de Algazel, además del valor de su pensamiento individual, la ventaja de ser como un resumen de toda la especulación teológica y metafísica de los árabes antes de él. Algazel lo había leído todo, y se aprovechó mucho de los mismos filósofos á quienes impugna. Gran parte de la doctrina peripatética, en todo lo que no se opone al dogma, pasó á sus escritos del último tiempo, sin que por eso haya de suponerse en su ánimo la doblez de que le acusó Averroes. Más estrechas todavía parecen sus relaciones con los partidarios del *Calam*, pues aunque no acepta de lleno su atomismo, conviene con ellos en el fin apologético, y hasta les sigue en cuanto á la negación del principio de causalidad, sustituído por los *motacálimes* con una especie de ocasionalismo. Pero Algazel, con ser hombre de mucha agudeza dialéctica, sintió pronto el vacío de una doctrina exclusivamente polémica y atenta á la lucha del momento más que á la pura y sincera indagación de la verdad. Aquel *dilettantismo* semirracionalista, semipiadoso; aquella esgrima de argumentos más eficaz para engendrar dudas que para resolverlas y para turbar las creencias que para afirmarlas, acabaron por repugnarle profundamente y hacerle abominar del *Calam* después de haber penetrado en lo más recóndito y abstruso de sus enseñanzas. Él no era escolástico mas que por accidente; en el fondo era un moralista ó más

bien un asceta; prefería la disciplina de la vida á la disciplina de la ciencia; la lógica misma, en que sobresalió tanto, era, á sus ojos, más que el instrumento del raciocinio, una especie de medicina contra las inclinaciones viciosas.

Siendo la moral de Algazel esencialmente teológica, presupone el conocimiento de su teodicea, y á este orden se ajusta el Sr. Asín en su detallada exposición del *Ihía*, libro capital de Algazel, cuyos principales pasajes traduce en clara lengua castellana. Se observa en estos fragmentos, además de la profundidad de la doctrina, un singular encanto literario, nacido á veces del empleo de la alegoría, que es una de las formas predilectas del estilo de Algazel, escritor de opulenta fantasía, rico simbolismo y facundia extraordinaria, á quien hay que contar entre los poetas de la Metafísica.

Pero no es sólo la ética general de Algazel, sus profundos y casi cristianos conceptos sobre la idea de Dios como fundamento del orden moral y sobre la libertad humana, sus esfuerzos para resolver la antinomia entre el libre albedrío y la presciencia divina, su religiosa y profunda humildad ante el gran misterio de la predestinación, su optimismo tan análogo al de Leibniz hasta en los términos, lo que explana y comenta con lucidez suma el Sr. Asín, siguiendo paso á paso la sutil dialéctica del original, y conservando (lo cual todavía es más difícil) el especial color de su figurativo estilo, sino que trata muy extensamente de las aplicaciones de esta moral, de la ética práctica de Algazel, de su plan de vida ascética extraordinariamente minucioso y reglamentado, desde la vía *ordinaria y externa* hasta la *purgativa*, primer grado de la *interna*, y desde ésta hasta la *unitiva*, en que logra su perfección y complemento la ciencia de la voluntad y del amor, trocándose de ascética en mística y llegando á la comunicación directa con lo divino, á la visión intuitiva, al éxtasis. Inútil parece advertir la completa identidad de este procedimiento con el que se explica y recomienda en los mejores libros de devoción usados en las congregaciones cristianas.

Completan este primer volumen varios interesantísimos apéndices de textos árabes traídos ahora por primera vez á lengua vulgar; los dos libros esotéricos de Algazel, titulados el *Almadnún grande y el pequeño* (que se conoce también con el nombre de *Soluciones á*

los problemas de la vida futura) traducidos en parte y en parte extractados conforme á la edición del Cairo; varios capítulos selectos del *Tehâfot*, que comprenden los puntos capitales de la polémica de Algazel contra los filósofos (Cuestión de los atributos divinos.—Cuestión de la causalidad y de los milagros.—Cuestión de la espiritualidad del alma), y, finalmente, la versión completa del prólogo de la obra mística de Algazel, *Camino seguro de los devotos*, salida recientemente de las prensas egipcias.

Mucho es esto: inaudita parece semejante labor, y, sin embargo, todavía no estamos mas que en el pórtico de la atrevida construcción que levanta el Sr. Asín á la filosofía árabe y á su filósofo predilecto. A este volumen han de seguir otros tres, que en parte conozco, y cuyo plan me atrevo á adelantar, aun á riesgo de no interpretar acaso con entera fidelidad el pensamiento y los propósitos de su autor.

Completará el tomo segundo la exposición de la Mística de Algazel en sus teoremas más elevados: el amor de Dios; el éxtasis, su esencia, especies y origen; posibilidad de la intuición en el éxtasis; distinción entre la ciencia infusa y la adquirida. Se determinará el verdadero carácter del escepticismo místico de Algazel, que no carece de analogías con el de Pascal y otros pensadores cristianos. Y sobre todo se esforzará el Sr. Asín en indagar y poner en su punto los verdaderos y complicados orígenes de la Mística de Algazel y de los sufíes; sus fuentes neoplatónicas, indias y hebreas. De este examen ha de resultar, según creo, que el más inmediato eslabón de la cadena fué la mística cristiana de los ascetas y monjes de Egipto y Persia. Terminará este volumen con un apéndice consagrado á exponer la bibliografía de Algazel y aquilatar su influencia en Oriente como escritor polígrafo, jurista, filósofo, teólogo, moralista y místico, pues en todos estos campos se ejercitó la actividad de su pensamiento.

Especial interés para nuestra cultura ofrecerá la segunda mitad de la obra, donde sucesivamente se ha de estudiar, en tomos separados, la acción de las ideas de Algazel en la España musulmana y en la España cristiana. Aunque algunos de sus libros fuesen destruídos y quemados por el odio de los faquíes, á quienes tanto había

maltratado en muchos pasajes de la *Vivificación de las ciencias*, su espíritu religioso le dió gran nombradía entre los creyentes, al paso que su cultura enciclopédica le hizo grato á los mismos filósofos, á quienes impugnaba, pero cuya lengua hablaba en parte y de cuyas doctrinas había conservado mucho. Esta influencia se ejerció de tres modos: 1.°, suscitando la contradicción y la polémica del modo que lo vemos en el *Tehâfot*, de Averroes *(Destrucción de la destrucción de los filósofos)*, formidable máquina de guerra contra el de Algazel, en que el filósofo de Córdoba se propuso hacer la apología del pensamiento libre y de la interpretación racionalista del dogma; sentido que antes de Averroes tuvo un pensador más original que él: el zaragozano Avempace, autor de la *Epístola expeditionis* y del *Régimen del solitario;* 2.°, inoculando en la filosofía de algunos de sus propios adversarios una dosis considerable de misticismo y de sufismo que, combinados con el sincretismo alejandrino, dan, por ejemplo, tan extraño carácter á la misteriosa y secreta filosofía que centellea en la novela de Abentofail, el cual tanto tiene de iluminado como de filósofo especulativo, y considera el éxtasis como término de la intuición trascendental; 3.°, formando una escuela numerosa y entusiasta que comienza en vida misma de Algazel, entre cuyos oyentes é inmediatos discípulos se contaron muchos españoles de Guadix, de Toledo, de Almería, de Sevilla. La tradición recogida por ellos piadosamente de labios del maestro y consignada en los libros que trajeron á España, floreció especialmente en las aljamas de Murcia, Játiva y Valencia, é inspiró medio siglo después de la muerte de Algazel al profundo místico Mohidín Abenarabí, cuyas conexiones filosóficas con el pensamiento y hasta con la forma de los tratados de R. Lulio han puesto fuera de toda duda los Sres. Asín y Ribera. Esta influencia de Algazel entre los musulmanes ortodoxos dura nada menos que hasta el siglo XVI. La *Tafsira*, del célebre escritor morisco conocido con el nombre del *Mancebo de Arévalo,* tiene por base la obra clásica del filósofo persa, la *Vivificación de las ciencias religiosas.*

Algazel, como todos los pensadores musulmanes, influyó mucho en la filosofía de los judíos españoles, que realmente es una derivación y secuela de la de los árabes, aunque con notable originalidad

en su desarrollo. El mismo Maimónides, peripatético y averroísta, impugnador acérrimo de los *motacálimes*, filósofo racionalista y nada propenso al misticismo, debe algo, quizá mucho, á Algazel, á pesar de la radical oposición de tendencia entre el *Tehâfot* y el *Guía de los que dudan.* Al cabo, Maimónides era apologista religioso á su manera, y pudo aprovechar argumentos del más célebre de los apologistas árabes, como á su vez los transmitió á la escolástica cristiana.

En ésta el influjo de Algazel comienza desde el siglo XII, pero hay que distinguir en él tres períodos, que corresponden, por caso singular, con las etapas del pensamiento filosófico de Algazel. Lo primero que de él se conoció en Europa no fué la parte religiosa ni la parte mística de su doctrina, sino sus exposiciones y manuales de Lógica, Física y Metafísica, libros enteramente peripatéticos, en que Algazel no da su opinión propia, ó á lo menos su opinión definitiva, sino la de los *filósofos*, así llamamos por antonomasia, á quienes luego había de impugnar tan reciamente. El verdadero Algazel, el martillo de la impiedad y campeón del dogma muslímico, fué ignorado y desatendido por los traductores de Toledo, que sólo parecen haber visto en él un aristotélico más. Su influencia metafísica fué por de pronto mucho menos grande que la de Avicebrón y Averroes. Su propio traductor, el arcediano de Segovia Domingo González (asociado para sus empresas literarias con Juan de Sevilla), sigue en sus especulaciones filosóficas las huellas del autor de la *Fuente de la vida*, con preferencia á cualquier otro autor árabe ni hebreo. Cuando los escolásticos, desde Alejandro de Hales hasta Santo Tomás, citan á Algazel, entiéndase que estas citas se refieren á sus compendios de la filosofía del Estagirita, que corrieron con tanto aprecio como la misma enciclopedia de Avicena.

Pero hubo en el siglo XIII un dominico catalán, versado quizá como no lo ha sido ningún otro cristiano en la erudición rabínica y talmúdica, y conocedor profundo, además, de la lengua árabe, cuyo primer vocabulario se le atribuye. Fr. Ramón Martí *(Raimundus Martini)* leyó las obras teológicas de Algazel, comprendió el gran partido que de ellas podía sacarse aplicándolas á la Teología cristiana, con la cual no podían menos de coincidir en gran parte de sus tesis; y cuando levantó aquel insigne monumento de controversia que se

llama *Pugio fidei*, calcó toda la primera parte, que es de índole estrictamente filosófica y va dirigida contra la impiedad de los averroístas, en el *Tehâfot*, de Algazel, á quien muchas veces cita y otras traduce sin nombrarle, reproduciendo sus argumentos en defensa de la creación *ex nihilo*, de la ciencia de Dios respecto de las cosas individuales, y del dogma de la resurrección de los muertos.

Y no pararon aquí las cosas.

La obra de Ramón Martí estaba llamada á altos destinos. Por de pronto, buena parte de su contenido pasó á la *Summa contra gentes*, de Santo Tomás, libro memorable, compuesto, como es sabido, á instancias de Fr. Raymundo de Peñafort, siendo General de la Orden de Santo Domingo, y destinado principalmente á la refutación y conversión de moros y judíos que abundaban en España más que en ninguna parte. Quien coteje esta *Summa* del Angélico Doctor con la primera parte del *Pugio fidei* de su compañero de hábito, percibirá con asombro tales analogías, que en ocasiones creerá estar leyendo un mismo libro. No está bien que los tomistas lo olviden ó disimulen; puede y debe decirse, por honra de España y de la gloriosa Orden de Predicadores, á la cual pertenecía Ramón Martí, lo mismo que Santo Tomás.

A la sombra de tan augusto patrocinio entraron los argumentos de Algazel en las escuelas, sin que nadie se acordara ya de su procedencia. Quizá hubo otros caminos que ignoramos. Lo cierto es que la argumentación de Duns Scoto contra las pruebas peripatéticas de la espiritualidad é inmortalidad del alma, es punto por punto la misma de Algazel, cuyas ideas parecen haber encontrado especial aprecio dentro de la escuela franciscana.

No pertenece en rigor á ella Ramón Lull, cuya personal y libre manera de filosofar tanto contrasta con los hábitos escolásticos de su tiempo. Pero cabalmente Lulio es quien más debe á la influencia oriental, es una especie de *sufí* cristiano, á quien el largo trato y convivencia con los musulmanes hizo penetrar en un mundo de especulaciones místicas y sutiles, inaccesibles hasta entonces para los cristianos. Aun como manual de lógica prefería el de Algazel, y le tradujo, pero lo que tomó principalmente del filósofo persa y toda-

vía más de sus discípulos españoles, sobre todo del murciano Mohidín, fueron algunos de los conceptos más trascendentales de su metafísica, algunas de las efusiones más ardientes de su poesía, gran parte de su tecnicismo y de los medios figurativos y esquemáticos (círculos concéntricos, excéntricos, cuadrados, etc.) con que procuraba que su doctrina entrase por los ojos.

Está fué la tercera aparición de Algazel en la ciencia cristiana. Primero había influído como lógico, después como teólogo, á la postre como místico. ¿Terminó esta influencia con la Edad Media? Creemos que no, porque el pensamiente filosófico rara vez muere. Lo que hace es transformarse y penetrar por recónditos caminos en donde menos se piensa. El Renacimiento hizo caer en olvido toda la ciencia de los árabes, á pesar de la larga y desesperada resistencia de los averroístas. El sol de Platón y de Aristóteles ahuyentó las nieblas de sus infieles comentadores, que por su misma infidelidad habían creado una filosofía en parte nueva. Esta filosofía se prolongaba en la escolástica cristiana, que en rigor no ha muerto nunca y que en el siglo xvi tuvo una renovación espléndida por virtud de los grandes doctores españoles que la depuraron de muchas escorias y la adaptaron á las necesidades de los tiempos nuevos. Nadie se acordaba ya de Algazel, pero quedaban rastros de su doctrina en Alberto Magno, en Santo Tomas, en Escoto. Allí los encontraron, sin duda, Campanella y Leibniz, que en algunos puntos concuerdan maravillosamente con él, aunque de fijo no le conocieron. Y mayor es la concordancia con algunos *Pensamientos* de Pascal, por la sencilla razón de que Pascal explotó á manos llenas el *Pugio fidei* de nuestro Ramón Martí, según se ha demostrado en estos últimos años.

Para nadie debe ser motivo de escándalo la singular historia de un místico musulmán que viene á través de los siglos suministrando armas á los más sabios defensores del dogma cristiano. Por el contrario, debemos admirar é imitar la tolerancia insigne, el amplio criterio ecléctico con que los maestros de la Escolástica en el siglo xiii incorporaron en el vasto organismo de su ciencia todo lo que había de útil y de eternamente verdadero en la especulación filosófica anterior, tal como ellos la conocieron.

Esta es la conclusión que se deduce de la obra del Sr. Asín, ni podía esperarse otra del sano espíritu científico y de la ferviente piedad de tan digno sacerdote. Él ha tenido la gloria de penetrar en una región casi inexplorada, puesto que del movimiento filosófico de los árabes apenas conocíamos hasta ahora mas que las obras de los peripatéticos (Alfarabi, Alquendi, Avicena, Avempace, Averroes...), que nada suelen tener de semítico mas que la lengua en que escriben, siendo por lo demás un eco tardío de las últimas vibraciones de la ciencia helénica. Pero el gran movimiento de las escuelas místicas y ascéticas, el panteísmo popular, la filosofía de los sufíes, las sectas hetorodoxas, todo lo que el Islam engendró de su propia sustancia, concordándolo bien ó mal con sus dogmas religiosos y con las reliquias del saber de los pueblos vencidos, necesitaba intérprete y juez, y hoy por primera vez le encuentra. Alegrémonos de que en España haya nacido y en España se haya formado, sin guía ni predecesor alguno en estos dificilísimos estudios, que van á sacar de tinieblas uno de los capítulos más interesantes de la historia del pensamiento humano. Todo debe alentarle á perseverar, puesto que tiene dominada la mayor parte de la ardua cuesta, sin haber sentido vacilación ni desfallecimiento. Su labor, tan honrosa para él, puede servir de saludable ejemplo para otros. Léanse atentamente estas palabras suyas que hago mías sin restricción ninguna, y que pueden marcar un nuevo rumbo á muchos espíritus pusilánimes y asustadizos:

«Para cumplir con el espíritu y la letra de la encíclica *Æterni Patris,* en que Su Santidad abogaba, años hace, por la restauración de la Escolástica, es preciso seguir las huellas de los más insignes doctores escolásticos. Así como Alberto Magno, Raimundo Martín, Lulio y otros muchos no se avergonzaban de tomar de la filosofía arábiga todo lo que en ella encontraban de utilizable para adaptarlo á la dogmática cristiana, no de otro modo debemos en nuestros días aprovechar todo legítimo progreso que aparezca en la literatura filosófica contemporánea, seguros de que así haremos avanzar á la filosofía cristiana más y mejor, que permaneciendo petrificados en los textos que ya pasaron, atentos exclusivamente á repetirlos y comentarlos.»

X

DOS PALABRAS

SOBRE EL

CENTENARIO DE BALMES

DISCURSO LEÍDO EN LA SESIÓN DE CLAUSURA
DEL CONGRESO INTERNACIONAL DE APOLOGÉTICA,
EL DÍA 11 DE SEPTIEMBRE DE 1910 (*)

(*) Edición de Vich, Imprenta G. Portavella, 1910. (A. B.)

Providencial parece, y lo es sin duda, que la conmemoración del natalicio del gran pensador cristiano, gloria de España en el siglo XIX, coincida con la terrible crisis espiritual que nuestro pueblo está atravesando en los albores del siglo XX. También eran días de angustia para la patria aquellos en que nació Balmes, pero eran días de grandeza épica, de abnegación sobrehumana, en que la conciencia nacional estaba íntegra y no desgarrada como ahora por pasiones frenéticas y sectarias. Ejércitos extranjeros hollaban nuestro suelo, y un corto grupo de innovadores audaces levantaban la primera tribuna política á la sombra del glorioso alzamiento nacional. Pero ni el invasor era dueño de más tierra que la que materialmente pisaba, ni el fermento de la idea revolucionaria, con ser un principio de discordia, bastaba á amenguar el heroísmo de la resistencia. Todavía España tenía un corazón y una alma sola, cuando de la salud de la patria se trataba, y los mismos que por su educación ó por influjo de extrañas lecturas parecían más apartados de la corriente tradicional, se dejaban arrastrar por ella, confundidos generosamente entre la masa de sus humildes conciudadanos. En aquella federación espontánea y anárquica, que surgió como por ensalmo de las entrañas de un pueblo aletargado pero viril, todas las voces de la antigua Iberia volvieron á resonar con su peculiar acento; organismos que parecían muertos ó caducos resurgieron con todos los bríos de la juventud, y una inmensa explosión de amor patrio, confiada, irresistible, corrió desde las playas de Asturias hasta la isla gaditana, volviendo á unir las regiones, no con el yugo servil del centralismo exótico, sino con los lazos del amor y del común sacrificio. ¡Grande, aunque desaprovechado momento, que quizá no volverá á presentarse en nuestra historia!

La fe hace portentos, y salva á las naciones como á los individuos. De aquella formidable contienda salió ileso el cuerpo de la

patria, porque aun había un alma que le informase, y ningún español dudaba de los destinos inmortales de España. Hoy presenciamos el lento suicidio de un pueblo que, engañado mil veces por gárrulos sofistas, empobrecido, mermado y desolado, emplea en destrozarse las pocas fuerzas que le restan, y, corriendo tras vanos trampantojos de una falsa y postiza cultura, en vez de cultivar su propio espíritu, que es el único que ennoblece y redime á las razas y á las gentes, hace espantosa liquidación de su pasado, escarnece á cada momento las sombras de sus progenitores, huye de todo contacto con su pensamiento, reniega de cuanto en la historia los hizo grandes, arroja á los cuatro vientos su riqueza artística, y contempla con ojos estúpidos la destrucción de la única España que el mundo conoce, de la única cuyo recuerdo tiene virtud bastante para retardar nuestra agonía. ¡De cuán distinta manera han procedido los pueblos que tienen conciencia de su misión secular! La tradición teutónica fué el nervio del renacimiento germánico. Apoyándose en la tradición italiana, cada vez más profundamente conocida, construye su propia ciencia la Italia sabia é investigadora de nuestros días, emancipada igualmente de la servidumbre francesa y del magisterio alemán. Donde no se conserva piadosamente la herencia de lo pasado, pobre ó rica, grande ó pequeña, no esperemos que brote un pensamiento original ni una idea dominadora. Un pueblo nuevo puede improvisarlo todo menos la cultura intelectual. Un pueblo viejo no puede renunciar á la suya sin extinguir la parte más noble de su vida, y caer en una segunda infancia muy próxima á la imbecilidad senil.

Balmes comprendió mejor que ningún otro español moderno el *pensamiento* de su *nación*, le tomó por lema, y toda su obra está encaminada á formularle en religión, en filosofía, en ciencias sociales, en política. Durante su vida, por desgracia tan breve, pero tan rica y tan armónica, fué, sin hipérbole, el doctor y el maestro de sus conciudadanos. España entera pensó con él, y su magisterio continuó después de la tumba. ¡A cuántos preservaron sus libros del contagio de la incredulidad! ¡En cuántos entendimientos encendió la primera llama de las ciencias especulativas! ¡A cuántos mostró por primera vez los principios cardinales del Derecho público, las leyes

de la Filosofía de la Historia, y, sobre todo, las reglas de la lógica práctica, el arte de pensar sobrio, modesto, con aplicación continua á los usos de la vida, con instinto certero de moralista popular! Por la forma clarísima de sus escritos, reflejo de la lucidez de su entendimiento, por la templanza de su ánimo, libre de toda violencia y exageración, por el sano eclecticismo de su mente hospitalaria, Balmes estaba predestinado para ser el mejor educador de la España de su siglo, y en tal concepto no le aventajó nadie. *El Criterio*, *El Protestantismo*, la misma *Filosofía Fundamental* eran los primeros libros serios que la juventud de mi tiempo leía, y por ellos aprendimos que existía una ciencia difícil y tentadora llamada Metafísica y cuáles eran sus principales problemas. Si hay algún español educado en aquellos días que afirme que su inteligencia nada debe á Balmes, habrá que compadecerle ó dudar de la veracidad de su testimonio. La filosofía moderna, aun en lo que tiene de más opuesto á la doctrina de nuestro pensador, el idealismo kantiano y sus derivaciones en Fichte y Schelling (puesto que de Hegel alcanzó poca noticia) entraron en España principalmente por las exposiciones y críticas de Balmes, que fueron razonadas y concienzudas dentro de lo que él pudo leer. Su vigoroso talento analítico suplió en parte las deficiencias de su información, y le hizo adivinar la trascendencia de algunos sistemas que sólo pudo conocer en resumen y como en cifra. No poseía la lengua alemana, ni apenas la inglesa: tuvo que valerse de las primeras traducciones francesas, que distaban mucho de ser buenas y completas; si con tan pobres recursos alcanzó tanto, calcúlese qué impulso hubiera dado á nuestra enseñanza filosófica viviendo algunos años más. ¡Qué distinta hubiera sido nuestra suerte si el primer explorador intelectual de Alemania, el primer viajero filósofo que nos trajo noticias directas de las Universidades del Rin, hubiese sido D. Jaime Balmes y no D. Julián Sanz del Río! Con el primero hubiéramos tenido una moderna escuela de filosofía española, en el que el genio nacional, enriquecido con todo lo bueno y sano de otras partes, y trabajando con originalidad sobre su propio fondo, se hubiese incorporado en la corriente europea para volver á elaborar como en mejores días algo sustantivo y humano. Con el segundo caímos bajo el yugo de una secta lóbrega y estéril,

servilmente adicta á la palabra de un solo maestro, tan famoso entre nosotros como olvidado en su patria.

Para su gloria, Balmes hizo bastante. *Consummatus in brevi explevit tempora multa.* Fué el único filósofo español de la pasada centuria cuya palabra llegó viva y eficaz á nuestro pueblo, y le sirvió de estímulo y acicate para pensar. Fué el único que se dejó entender de todos, porque profesaba aquel género de filosofía activa que desde el gran moralista cordobés es nota característica del pensamiento de la raza. No fué un puro metafísico, un solitario de la ciencia, sino un combatiente intelectual, un admirable polemista. Sus facultades analíticas superaban á las sintéticas: quizá no ha dejado una construcción filosófica que pueda decirse enteramente suya, pero tiene extraordinaria novedad en los detalles y en las aplicaciones. Santo Tomás, Descartes, Leibniz, la escuela escocesa, muy singularmente combinados, son los principales elementos que integran la *Filosofía Fundamental*, y, sin embargo, este libro es un organismo viviente, no un mecánico sincretismo. Balmes se asimila con tanto vigor el pensamiento ajeno, que vuelve á crearle, le infunde vida propia y personal y le hace servir para nuevas teorías. Ocasiones hay en que parece llegar á las alturas del genio, sobre todo cuando su fe religiosa y su talento metafísico concurren á una misma demostración. Pero estos relámpagos no son frecuentes: lo que sobresale en él es la pujanza dialéctica, el grande arte de la controversia, que en manos tan honradas como las suyas no degenera nunca en logomaquia ni en sofistería.

No es la *Filosofía Fundamental*, á pesar de su título, un tratado completo de la ciencia primera, sino una serie de disertaciones metafísicas á cuyo orden y enlace habría que poner algunos reparos. Pero tal como está parece un prodigio si se considera que fué escrita por un autor de treinta años, y en el ambiente menos propicio á laserena y elevada especulación intelectual, como lo era el de España al salir de la primera guerra civil. Y no sólo conserva esta superioridad respecto de los raquíticos arbolillos que luego hemos visto levantarse trabajosamente de nuestro agostado suelo, sino que hace buena figura en los anales de la ciencia, al lado ó enfrente de las filosofías incompletas y transitorias que entonces escribían los

pensadores de raza latina, la de Cousin y Jouffroy en Francia, las de Galluppi, Rosmini y Gioberti en Italia, obras todas más caducas hoy que la de nuestro doctor ausetano.

Balmes escribió antes de la restauración escolástica, y sólo en sentido muy lato puede decirse que su libro pertenezca á ella, porque en realidad es una independiente manifestación del espiritualismo cristiano. Pero no cabe duda que conocía profundamente la doctrina de Santo Tomás, y que la había tenido por primero y nunca olvidado texto. Exponiéndola y vindicándola no sólo en la esfera ideológica, sino en lo tocante á la filosofía de las leyes, hizo más por el tomismo que muchos tomistas de profesión, y mereció el nombre de discípulo del Doctor Angélico, más que muchos serviles repetidores de los artículos de la *Summa*; aunque se apartase de ella en puntos importantes; aunque interpretase otros conforme á la mente de Suárez y otros grandes maestros de la escolástica española; aunque hiciese á la filosofía cartesiana concesiones que hoy nos parecen excesivas. Lo que había de perenne y fecundo en la enseñanza tradicional de las escuelas cristianas, tomó forma enteramente moderna en sus libros. Si hubiese alcanzado los progresos de las ciencias biológicas, ocuparía en el movimiento filosófico actual una posición análoga á la de la moderna escuela de Lovaina, de la cual es indudable precursor.

Como padre de una nueva ciencia en muchas cosas distinta de la Escolástica está considerado nuestro autor en una reciente tesis latina de la Facultad de Letras de París, cuyo autor, discípulo del insigne Boutroux, procura refutar en parte, y en parte acepta y corrige, la doctrina de Balmes acerca de la certeza *(De facultate verum assequendi secundum Balmesium*, por A. Leclerc, 1900). Las ideas de Balmes prosiguen siendo objeto de discusión en Europa, mientras en su patria no faltan osados pedantes que le desdeñen. Es el único de nuestros filósofos modernos que ha pasado las fronteras y que ha obtenido los honores de la traducción en diversas lenguas. No digo que haya sido el único que lo mereció, aun sin salir de Cataluña, donde la psicología escocesa encontró una segunda patria, y donde el malogrado Comellas trazó un surco tan original en su dirección al ideal de la ciencia. Otros hubo muy dignos

de recuerdo en varias partes de España y aun en la América española, pero ninguno entró en el comercio intelectual del mundo más que Balmes. La reputación de Donoso Cortés fué grande y universal, pero mucho más efímera, ligada en parte á las circunstancias del momento, y debida más bien á la elocuencia deslumbradora del autor que á la novedad de su doctrina, cuyas ideas capitales pueden encontrarse en De Maistre, en Bonald y en los escritos de la primera época de Lamennais. Balmes parece un pobre escritor comparado con el regio estilo de Donoso, pero ha envejecido mucho menos que él, aun en la parte política. Sus obras enseñan y persuaden, las de Donoso recrean y á veces asombran, pero nada edifican, y á él se debieron principalmente los rumbos peligrosos que siguió el tradicionalismo español durante mucho tiempo.

Balmes hizo cuanto pudo para divulgar la ciencia filosófica, y hacerla llegar á las inteligencias más humildes. Sus tratados elementales, demasiado elementales, por las condiciones del público á quien se dirigía, no son indignos de su nombre, especialmente el de Ética y Teodicea, pero su gloria como filósofo popular es *El Criterio*, una especie de juguete literario que pueden entender hasta los niños, una lógica familiar amenizada con ejemplos y caracteres, una higiene del espíritu formulada en sencillas reglas, un código de sensatez y cordura, que bastaría á la mayor parte de los hombres para recorrer sin grave tropiezo el camino de la vida. Las cualidades de fino observador y moralista ingenioso que había en Balmes, campean en este librito, que puede oponerse sin desventaja á los mejores de pensamientos, máximas y consejos, de que andan ufanas otras literaturas, con la ventaja de tener *El Criterio* un plan riguroso y didáctico, en medio de la ligereza de su forma y de la extrema variedad de sus capítulos.

Con ser Balmes filósofo tan señalado, todavía vale más como apologista de la religión católica contra incrédulos y disidentes. Prescindo de las *Cartas á un escéptico*, de los excelentes artículos de *La Sociedad*, de los de *La civilización*, todavía no coleccionados, y de otros opúsculos de menos importancia; porque toda la atención se la lleva *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, que es la obra más céle-

bre de Balmes, la más leída en su tiempo y ahora, la que interesa á mayor número de espíritus cultos, la que, por su carácter mixto de historia y filosofía, abarca un círculo más vasto y satisface mejor los anhelos de la cultura media, que no gusta de separar aquellas dos manifestaciones de la ciencia y de la vida. El instinto certero de los lectores no se ha equivocado sobre la verdadera trascendencia de la obra de Balmes, cuyo título no da exacta idea de su contenido. No es una refutación directa del protestantismo ni una historia de sus evoluciones, asunto de poco interés en España, donde la teología protestante es materia de pura erudición, que entonces sólo cultivaba algún bibliófilo excéntrico como Don Luis Usoz. Balmes había estudiado á los grandes controversistas católicos, especialmente á Belarmino y Bossuet, pero le fueron inaccesibles los primitivos documentos de la Reforma, las obras de los heresiarcas del siglo XVI, y para su plan le hubieran sido inútiles, porque no escribía como teólogo, sino como historiador de la civilización, y no estudiaba el protestantismo en su esencia dogmática ni en la variedad de sus confesiones, sino en su influjo social. No hay, pues, que buscar en el libro lo que su autor no pudo ni quiso poner. Las grandes demostraciones apologéticas de la doctrina ortodoxa contra sus disidentes han nacido donde debían nacer, es decir, en las escuelas católicas de Alemania é Inglaterra, únicas que conocen á fondo el enemigo á quien combaten y con quien parten el campo. Un libro como la *Simbólica*, de Moehler, hubiera sido imposible en España, y para nada hubiera servido. Los liberales del tiempo de Balmes no habían pasado de las *Ruinas de Palmira*, y cualquier cosa podían ser, menos protestantes. El fracaso de la romántica propaganda del célebre misionero bíblico Jorge Borrow, que se vió reducido á buscar adeptos entre los presidiarios y los gitanos y acabó por traducir el Evangelio de San Lucas al *caló*, basta para evidenciarlo. Balmes, entendimiento positivo y práctico, conocía el estado de su pueblo, y no luchaba con enemigos imaginarios. Sólo como un mero fermento de incredulidad podía obrar el protestantismo sobre la masa española, y aun este riesgo parecía entonces muy lejano.

El adversario que verdaderamente combate Balmes en aquel

libro, sin salir del campo de la Historia, es la escuela ecléctica, y su expresión más concreta el doctrinarismo político, que se había enseñoreado de las inteligencias más cultivadas de España. El partido moderado, del cual fué Balmes juez más ó menos benévolo, pero nunca cómplice ni siquiera aliado, había convertido en oráculo suyo á un seco y honrado hugonote, gran historiador de las instituciones todavía más que de los hombres, y muy mediano filósofo de la historia porque su rígido y abstracto dogmatismo, aspirando á simplificar los fenómenos sociales, le hacía perder de vista muchos de los hilos con que se teje la rica urdimbre de la vida. El que por espíritu sectario ó por estrechez de criterio pretendió borrar de la historia de la civilización europea el nombre de España, no parecía muy calificado para ser maestro de españoles, y, sin embargo, aconteció todo lo contrario. Ese primer curso de Historia de la Civilización, que hoy nos parece el más endeble de los libros de Guizot, y el que menos manifiesta sus altas dotes de investigador crítico, fué en algún tiempo el Alcorán de nuestros publicistas y hombres de estado.

Refutar algunos puntos capitales de estas *Lecciones*, ya en lo que toca á la acción civilizadora de la Iglesia durante los siglos medios, ya al influjo atribuído á la Reforma en el desarrollo de la cultura moderna, fué el primer propósito de Balmes, y sin duda el germen de su obra. Pero el plan se fué agrandando en su mente, y Guizot y el protestantismo vinieron á quedar en segundo término. Así, lo que había empezado con visos de polémica, adquirió solidez y consistencia de obra doctrinal, y se convirtió en uno de los más excelentes tratados de Filosofía de la Historia que con criterio católico se han escrito, sin caer en el misticismo vago y nebuloso de Federico Schlegel y los románticos alemanes, ni en la apología ciega é inconsiderada de las instituciones de la Edad Media que puede notarse en muchos autores franceses de la llamada escuela neocatólica. Los capítulos que Balmes dedica á analizar la noción del *individualismo* y el sentimiento de la dignidad personal, que Guizot consideraba característico de los invasores germánicos; las páginas de noble elevación donde expone la obra santa de la Iglesia en dulcificar primero y abolir después la esclavitud, en dar estabi-

lidad y fijeza á la propiedad, en organizar la familia y vindicar la indisolubilidad del matrimonio, en realzar la condición de la mujer, en templar los rigores de la miseria, en fundar el poder público sobre la base inconmovible de la justicia divina, conservan el mismo valor que cuando se escribieron, salvo en la parte de erudición histórica, que no era el fuerte de Balmes, y en que no pudo adelantarse á su tiempo. Pero tampoco incurre en error grave, y *El Protestantismo*, más que ninguna de sus obras, manifiesta una lectura extensa y bien dirigida, que no se pierde en fútiles pormenores y sabe interpretar los hechos verdaderamente significativos en la historia del linaje humano, mostrando no vulgar conocimiento de las fuentes.

Contiene, además, esta obra insigne un caudal de materiales apologéticos, que pueden considerarse como estudios y disertaciones sueltas, aunque todos tengan natural cabida dentro del vasto programa que Balmes fué desenvolviendo con tan serena y majestuosa amplitud. Uno de los temas que con más extensión y acierto trata, hasta el punto de formar por sí solo una tercera parte de la obra, es la Filosofía católica de las Leyes, materia de singular importancia en los tiempos de confusión política en que Balmes escribía. No puede decirse que la admirable doctrina de Santo Tomás sobre el concepto de la ley, sobre el origen del poder civil y su transmisión á las sociedades, estuviese olvidada, puesto que entre otros la había expuesto y defendido con gran penetración y notable vigor dialéctico el dominico sevillano Fr. Francisco Alvarado. Pero ni los liberales ni los absolutistas habían querido entenderla, y con sus opuestas exageraciones, fanáticamente profesadas, habían llenado de nieblas los entendimientos y de saña los corazones. Balmes tuvo la gloria de restablecer la verdadera noción jurídica, que es uno de los mejores timbres de la Escuela, sobre todo en la forma magistral que la dieron nuestros grandes teólogos del siglo XVI, Francisco de Vitoria, Domingo de Soto y el eximio Suárez. Balmes, que en este punto se enlaza con la ciencia nacional más que en ningún otro, reivindica estos precedentes y los de otros varios políticos y moralistas españoles. Entre los modernos ninguno mostró tanto tino como él en acomodar la doctrina escolástica *de legibus* y

de justitia et jure á las condiciones didácticas del tiempo presente, y en concordarla con las ideas de otros publicistas, no tan apartadas como pudiera creerse de aquella sabiduría tradicional.

Balmes, que en ciencias sociales tuvo intuiciones y presentimientos que rayan con el genio, no era un político meramente especulativo: era también un gran ciudadano, que intervino con su palabra y su consejo en los más arduos negocios de su tiempo, y ejerció cierta especie de suave dominio sobre muy nobles y cultivadas inteligencias. No era hombre de partido, pero fué el oráculo de un grupo de hombres de buena voluntad, de españoles netos, que venidos de opuestos campos, aceptan no una transacción sino una fusión de derechos, una legalidad que amparando á todos hiciese imposible la renovación de la guerra civil y trajese la paz á los espíritus. La fórmula de Balmes no triunfó, acaso por ser prematura, pero de la pureza de sus móviles é intenciones no dudó nadie, ni tampoco de la habilidad con que condujo aquella memorable campaña. No falta quien lamente que en ella emplease tanta parte de su energía mental, para cosechar al fin desengaños y sinsabores que entristecieron sus últimos años. Hay quien opina que Balmes hubiese filosofado más y mejor, si no hubiera pensado tanto en la boda del Conde de Montemolín y en otros negocios del momento. Pero no reparan los que tal dicen que Balmes no era de aquella casta de pensadores que se embebecen en el puro intelectualismo, sino de aquellos otros que hacen descender la filosofía á las moradas de los hombres, y ennoblecen el arte de gobernar enlazándole con los primeros principios. Fichte fué más grande en sus *Discursos á la nación alemana*, después de la derrota de Jena, que en su trascendental idealismo. La metafísica de Balmes no fué obstáculo para que su política tuviese una base real y positiva, en lo cual consiste su fuerza. Sus conclusiones son análogas á las de la escuela histórica, que ya contaba prosélitos en Cataluña cuando él comenzó á escribir, pero descienden de más alto origen, y bien se ve que no han sido elaboradas al tibio calor de la erudición jurídica. Otros habían penetrado mucho más adelante que él en el examen de las antiguas instituciones nacionales; bastaría el gran nombre de Martínez Marina para probarlo. Pero la pasión política les ofuscó á veces en la

interpretación, haciéndoles confundir la libertad antigua con la moderna, y la democracia privilegiada del municipio con el dogma de la soberanía del pueblo. Balmes, que conocía mucho menos el texto de las franquicias de los siglos medios, entendió mejor el sentido de nuestra constitución interna, aunque á veces le formulase con demasiado apresuramiento.

Como periodista político, Balmes no ha sido superado en España, si se atiende á la firmeza y solidez de sus convicciones, á la honrada gravedad de su pensamiento, al brío de su argumentación, á los recursos fecundos y variados, pero siempre de buena ley, que empleaba en sus polémicas, donde no hay una frase ofensiva para nadie. Su gloria sería tan indiscutible como lo es la de Larra en el periodismo literario y satírico, si le hubiese acompañado el don del estilo, el admirable talento de prosista que encumbra á Larra sobre todos sus coetáneos. Los artículos de Balmes son un tesoro de ideas que no se han agotado todavía: pueden considerarse, además, como la historia verídica y profunda de su tiempo, pero la forma es redundante, monótona, descuidada. La prosa de Balmes tiene el gran mérito de ser extraordinariamente clara, pero carece de condiciones artísticas, no tiene color ni relieve. Suponen algunos que esto procede de que no escribía en su lengua nativa y tenía que vaciar su pensamiento en un molde extraño. Pero creo que se equivocan, porque precisamente las cualidades que más le faltan son el nervio y la concentración sentenciosa, que son característica de los autores genuinamente catalanes, sea cualquiera la lengua en que hayan expresado sus conceptos. Balmes hablaba y escribía con suma facilidad la castellana y nunca había empleado otro instrumento de comunicación científica, fuera del latín de las escuelas. Tiene muchas incorrecciones, pero la mayor parte no son resabios provinciales (como entonces se decía), sino puros galicismos, en que incurrían tanto ó más que él los escritores castellanos de más nombradía en aquel tiempo, salvo cuatro ó cinco que por especial privilegio ó por la índole particular de sus estudios salieron casi inmunes del contagio. Balmes procuró depurar su lenguaje, y en parte lo consiguió, con la lectura de nuestros clásicos, especialmente de Cervantes y Fr. Luis de Granada, cuyas obras frecuentó mucho, pero no llegó

á adquirir, ni era posible, las dotes estéticas que le faltaban. Tuvo, además, la desgracia de prendarse, en la literatura contemporánea, de los modelos menos adecuados á su índole reposada y austera, y cuando quiere construir prosa poética á estilo de Chateaubriand ó de Lamennais, fracasa irremisiblemente. Pero en sus obras la retórica es lo que menos importa, y sólo en prueba de imparcialidad se nota esto.

Fué el Dr. D. Jaime Balmes varón recto y piadoso, de intachable pureza, de costumbres verdaderamente sacerdotales, de sincera modestia que no excluía la conciencia del propio valer ni la firmeza en sus dictámenes; meditabundo y contemplativo, pero no ensimismado; algo esquivo en el trato de gentes, pero pródigo de sus afectos en la intimidad de sus verdaderos amigos que, naturalmente, fueron pocos; tolerante y benévolo con las personas, pero inflexible con el error; operario incansable de la ciencia hasta el punto de haber dado al traste con su salud, que nunca fué muy robusta; previsor y cuidadoso de sus intereses, no por avaricia, como fingieron sus émulos, sino por el justo anhelo de conquistar con su honrado trabajo la independencia de su pensamiento y de su pluma, que jamás cedieron á ninguna sugestión extraña. Su vida interior, que fué grande, se nutría con la oración y con la lectura de libros espirituales, sobre todo con la del Kempis, que renovaba diariamente.

Tal fué, aunque dibujado por mí en tosca semblanza, el grande hombre cuyo primer aniversario conmemoramos hoy. Quiera Dios que su inteligencia simpática y generosa continúe velando sobre esta España que tanto amó, que le debió la mejor parte de su pensamiento en el siglo XIX, y que por él vió renacer sus antiguas glorias filosóficas.

Santander, Julio de 1910.

XI

CONTESTACIÓN

AL DISCURSO DE INGRESO DE A. BONILLA Y SAN MARTÍN
EN LA REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA
(26 DE MARZO DEL 1911)

El discurso que acabáis de oir, rico de erudición peregrina y de alta y severa crítica filosófica, bastaría por sí solo para justificar la elección del nuevo académico, D. Adolfo Bonilla, si no la abonasen tantas obras de las más diversas materias, pero relacionadas todas más ó menos con los estudios que nuestra Corporación cultiva. Los que con punible ligereza suelen hablar en mengua y desprestigio de nuestro profesorado universitario, mucho tendrían que aprender en el ejemplo de catedráticos como éste, formados sin salir de España, discípulos primero y maestros luego de una cultura que aspira á conservar el sello indígena, al mismo tiempo que abre generosamente el espíritu á todo progreso científico, á toda comunicación espiritual con Europa y con el mundo.

Joven es, por dicha suya, el Sr. Bonilla, y por dicha también de la ciencia patria, que puede esperar de él largos días de hercúlea labor que igualen ó superen á los portentos de su mocedad. Y si la Providencia dilata cuanto deseamos los términos de su vida, él está llamado á educar en el método severo de la indagación histórica á una falange de trabajadores que aplique valientemente el hombro á la grande obra de la reconstrucción de nuestro pasado intelectual. El hombre en quien se cifran tan grandes esperanzas, que empiezan á ser hermosas realidades, es de los que manifiestan el sello de su vocación desde sus primeros pasos en la vida. Con asombro reconocimos en él, cuando apenas acababa de salir de las aulas, una ardiente é insaciable curiosidad de ciencia, un buen sentido, firme y constante, que le preserva de la pasión y del fanatismo, un entendimiento sobremanera ágil y vigoroso que pasa sin esfuerzo alguno de las más altas especulaciones filosóficas á los casos más concretos del Derecho, ó á los rincones menos explorados de la erudición bibliográfica, sin qne el peso de su saber ponga alas de plomo á su risueña y juvenil fantasía, abierta á todas las impresiones del arte, ávida de sentirlo

y comprenderlo todo, y de vivir con vida íntegramente humana, como vivieron aquellos grandes hombres del Renacimiento, á quienes por tal excelencia llamamos humanistas.

Porque el Sr. Bonilla es un humanista, no un *intelectual* de los que hoy se estilan. El puro intelectualismo suele llevar consigo cierta aridez de la mente y del corazón, cierta soberbia hosca y ceñuda, tan desapacible para el trato de gentes como contraria al ideal de una vida armónica y serena en que tengan su legítima parte todas las formas de la actividad humana. Si este ideal es en los tiempos modernos mucho menos asequible que en los antiguos por la complejidad cada día creciente del saber y el carácter específico que asumen sus aplicaciones, nunca faltarán espíritus de poderosa constitución sintética á quienes se ofrezca el mundo en visión total y no fragmentaria, y á quienes nada de lo que es humano deje indiferentes. Y esto no sólo por el camino de la ciencia, sino por la divina intuición del arte, sin la cual no es enteramente comprensible cosa alguna.

A esta clase de espíritus pertenece el Sr. Bonilla, y de aquí su fecundidad pasmosa, que no es vano derroche de energía, ni alarde de superficial *dilettantismo*, sino expansión natural y constante de un temperamento bien equilibrado, que se complace por igual en las ideas y en las formas. Aun tratando de las cosas más abstrusas é inamenas, su prosa diáfana y elegante, formada en la mejor escuela, y tanto más eficaz cuanto más sencilla parece, ahuyenta las sombras del tedio, y proyecta un rayo luminoso sobre el duro bloque de la escolástica antigua ó moderna, medioeval ó germánica. Las altas cualidades de expositor que en la cátedra le acompañan, son las mismas que en sus libros científicos campean. Una noble y serena tolerancia domina en su obra y le impide deformar el pensamiento ajeno, al revés de tantos pretensos historiadores de la Filosofía, incapaces de entrar, ni siquiera como huéspedes de un día, en el edificio de un sistema que no sea el suyo. Para comprender el alma de un pensador es necesario pensar con él, reconstruir idealmente el proceso dialéctico que él siguió, someterse á su especial tecnicismo, y no traducirle bárbara é infielmente en una lengua filosófica que no es la que él empleó. Y se necesita, además, colocarle en su pro-

pio medio, en su ambiente histórico, porque la especulación racional no debe aislarse de los demás modos de la vida del espíritu, sino que con todos ellos se enlaza mediante una complicada red de sutiles relaciones que al análisis crítico toca discernir. De donde se infiere que el genio filosófico de un pueblo ó de una raza no ha de buscarse sólo en sus filósofos de profesión, sino en el sentido de su arte, en la dirección de su historia, en los símbolos y fórmulas jurídicas, en la sabiduría tradicional de sus proverbios, en el concepto de la vida que se desprende de las espontáneas manifestaciones del alma popular.

Entendida de tan amplia manera la historia de las ideas, en que el Sr. Bonilla principalmente se ejercita, resulta patente la unidad de su obra, y justificadas de todo punto sus frecuentes incursiones en la Historia del Derecho y en la Historia de la Literatura, que cultiva además como verdadero especialista, en obras de propia y personal investigación, publicando textos inéditos, haciendo ediciones críticas y comentarios filológicos, y estimulando con su ejemplo y dirección el celo de sus alumnos, que en la Universidad de Valencia llegaron á constituir un pequeño laboratorio jurídico, y en la de Madrid comienzan á ofrecer sazonadas primicias de sus estudios en el *Archivo de Historia de la Filosofía*, tentativa pedagógica que apenas tiene precedentes en nuestra enseñanza oficial, y que convierte al estudiante en colaborador asiduo de la obra científica del maestro.

No cabe en los límites, necesariamente cortos, de este discurso, una enumeración completa, ni siquiera una clasificación minuciosa y sistemática de los escritos del Sr. Bonilla, ni nos reconocemos competentes para juzgarlos todos. Apuntaremos sólo los principales, mostrando en todos ellos la presencia del elemento histórico, que es el que aquí principalmente nos interesa.

La ciencia jurídica, tan dignamente representada en nuestra Corporación por los Sres. Hinojosa, Azcárate, Oliver y Ureña, ve hoy reforzado este grupo de investigadores por el concurso del Sr. Bonilla, que sin el empirismo de la antigua escuela histórica y reconociendo el valor sustantivo y el fundamento metafísico de la Ley, como lo prueba su ensayo sobre el *Concepto y teoría del Derecho*

(1897), se ha ejercitado principalmente en el estudio positivo de las instituciones legales, sobre todo de las de jurisprudencia mercantil' primera cátedra que obtuvo en públicas oposiciones. A este género pertenecen su monografía *Sobre los efectos de la voluntad unilateral (propia ó ajena) en materia de obligaciones comerciales* (1901); su *Plan de Derecho Mercantil de España y de las principales naciones de Europa y América* (1903), y su colaboración en la obra más vasta y fundamental de este género que hasta ahora se ha publicado en España: los *Códigos de Comercio españoles y extranjeros, comentados, concordados y anotados*, de la cual son coautores el benemérito profesor de la Universidad Central D. Faustino Álvarez del Manzano y el erudito letrado D. Emilio Miñana y Villagrasa. Tres volúmenes van publicados de este gran repertorio, que es al mismo tiempo una obra doctrinal y exegética, una verdadera filosofía del Derecho Mercantil y una historia ricamente documentada de sus diversas manifestaciones.

Tocan más directamente todavía al objeto habitual de nuestras tareas los opúsculos titulados *Gérmenes del feudalismo en España*, *De la naturaleza* y *significación de los Concilios toledanos* (1898) y la *Biblioteca jurídica española anterior al siglo XIX*, que publica el Sr. Bonilla en colaboración con nuestro docto compañero D. Rafael de Ureña. Esta notabilísima publicación, que viene á reanudar trabajos casi interrumpidos desde la fecha ya tan remota en que don Tomás Muñoz y Romero empezó á coleccionar los primitivos documentos de nuestra legislación municipal, ofrece en el primer tomo (1907) un texto de los más importantes del siglo XIII, el Fuero de Usagre, anotado con todas las variantes del de Cáceres, que es también fuero de pastores, é ilustrado con un copioso glosario.

En un ameno é interesante volumen ha reunido el Sr. Bonilla otros *Estudios de historia y filosofía jurídicas* (1909), algunos de los cuales penetran en la región sombría y misteriosa en que las fórmulas del Derecho se enlazan con los símbolos religiosos y aun con los ritos de la teurgia. La exposición del Código babilonio de Hammurabí, preciosa conquista de la erudición de nuestros días, representada por el insigne dominico P. V. Scheill; y el ensayo sobre el antiguo procedimiento *per lancem liciumque* (por el plato y el man-

dil), en el cual ve el Sr. Bonilla una aplicación de cierto rito mágico y adivinatorio de los Arios para encontrar un objeto perdido, demuestran no sólo conocimientos peregrinos de cosas nada divulgadas por España, sino mucha agudeza mental y una intuición profunda de lo que pudiéramos llamar el elemento poético del Derecha, que Jacobo Grimm formuló con rasgos indelebles.

Pero la comunidad de orígenes de la poesía y del derecho, no impide que ambos *carmina* presenten hoy tan pocos puntos de analogía, y muy rara vez tengan los mismos cultivadores. Una de las excepciones notables es el Sr. Bonilla, que siendo tan competente en la historia jurídica, todavía lo es más, á mi parecer, en la historia literaria, que cultiva desde muy mozo, y para la cual ha reservado todos los descansos de su ardua labor de filósofo y de jurisconsulto.

Aunque la Literatura, considerada desde el punto de vista filológico y estético, caiga bajo la jurisdicción de una Academia distinta de la nuestra, su historia nos pertenece como la de cualquier otro ramo de la actividad humana, la cual no se manifiesta solamente en la esfera política y militar en que solían encerrarse los antiguos historiadores, sino en el campo vastísimo de las ideas y de las formas artísticas, que son el más noble patrimonio de un pueblo, el producto más exquisito de su psicología, el grande archivo de sus costumbres y el signo que mejor revela su educación progresiva y su grandeza ó decadencia moral.

Prescindiendo de otras artes, que es imposible separar de la Arqueología, ciencia histórica por excelencia, basta, en lo tocante á la Literatura, para demostrar que este concepto estaba hondamente arraigado en el ánimo de nuestros predecesores del siglo XVIII, pasar la vista por los catálogos de nuestra Academia, donde, por méritos exclusivamente de Historia Literaria, figura el primer editor de los poetas castellanos anteriores al siglo XV, ú hojear los tomos de *Memorias*, donde las sesudas y castizas plumas de D. Juan Bautista Muñoz y de D. Tomás González Carvajal trazaron las imperecederas semblanzas de dos grandes hombres del Renacimiento español, Antonio de Nebrija, fundador de nuestra filología clásica y de la disciplina gramatical de la lengua patria, y Benito de Arias Monta-

no, el más célebre de nuestros hebraizantes y escriturarios de la centuria décimasexta. Todavía en 1830, cuando el Rey Fernando VII determinó erigir digno monumento á la memoria del terenciano poeta, restaurador de la comedia española á fines del siglo XVIII, no á otra Academia que la nuestra confió el encargo de realizarlo, y ella fué la que dirigió la espléndida edición de las obras dramáticas y líricas de D. Leandro Moratín, en que aparecieron por primera vez sus *Orígenes del Teatro*.

Tráense aquí estos precedentes, no porque para vuestra ilustración sean necesarios, sino porque tiene entre el vulgo más valedores de lo que parece la antigua concepción de la Historia, que la reduce á un tejido de batallas, negociaciones diplomáticas y árboles genealógicos. No es ese género de historia el que cultiva el Sr. Bonilla, lo cual no quiere decir que no sean dignos de aplauso y estímulo sus cultivadores; que no estaría bien ningún exclusivismo en quien profesa la más absoluta tolerancia científica.

Requiere la Historia Literaria, además de las condiciones propias de toda historia, otras derivadas de su peculiar contenido. No basta con inventariar los hechos y someterlos á la más minuciosa crítica externa, ni estudiar sus causas y efectos sociales, porque la obra de arte, antes que colectiva, es individual, y tiene sus raíces en la psicología estética, de la cual debe participar el crítico, no sólo como conocedor, sino en cierto grado como artista. Y el Sr. Bonilla ha dado pruebas de serlo, no sólo en felices ensayos líricos, dramáticos y novelescos y en aventajadas traducciones de clásicos de otras literaturas, sino en el sentido personal y vivo de la belleza, que le acompaña hasta en sus lucubraciones filosóficas, por ejemplo, en su libro tan original y profundo sobre el *Mito de Psiquis*. Nuestro compañero no es de los que con vaguedades doctrinales y con el pedantesco aparato de clasificaciones y subdivisiones pretenden disimular lo que de intuición estética les falta. Muy versado en la teoría de las formas artísticas, como lo acredita su ingenioso opúsculo *El Arte Simbólico* (1902), no hace de ella intempestivo y pueril alarde en su crítica, prefiriendo mostrarse hombre de buen gusto, educado en los modelos de la antigüedad greco-romana y en los cánones, quizá no escritos todavía, de aquella estética perenne y

casi infalible, que en todos tiempos sabe distinguir lo bueno de lo malo, pero que sólo en espíritus muy cultos y selectos puede albergarse.

En sus ediciones y comentarios de libros antiguos, sigue el señor Bonilla, no la rutina perezosa de otros editores nuestros, sino los sabios procedimientos del método histórico comparativo, rastreando con toda diligencia las fuentes, procurando la mayor fidelidad en la reproducción y exornando el texto con todas las notas necesarias para su cabal inteligencia. Su obra principal en este género es la edición crítica de *El Diablo Cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara (1902), reproducida en 1910 con aumentos y correcciones. Aquella interesante ficción satírica, en que todavía más que el tema novelesco vale la originalidad picante del estilo, ofrece en su afluencia verbal, en sus raros modismos y recónditas alusiones, en el artificio sutil y algo enmarañado de su prosa, dificultades no menores que las que detienen al lector más experto en muchos pasajes de Quevedo y de Gracián. El Sr. Bonilla ha hecho fácil y amena la lectura de los vuelos y andanzas de D. Cleofás y su diabólico compañero, restituyendo el texto de la edición príncipe de 1641, muy estragado por todos los que le reimprimieron, y escribiendo un sabroso comentario, en que luce su fino conocimiento de la lengua castellana y de las costumbres españolas del siglo XVII. Las polémicas eruditas y corteses á que dió motivo la primera aparición de este comentario, han servido á su autor para ampliar algunos puntos y rectificar otros. La crítica española y extranjera ha sido unánime en apreciar el mérito de esta labor, y bien puede decirse que fuera de dos novelas de Cervantes, maravillosamente ilustradas por D. Francisco Rodríguez Marín, ninguno de nuestros antiguos libros de pasatiempo ha logrado hasta ahora una edición ni un comentario que puedan parangonarse con éste.

Otro género novelístico, bien diverso de aquel á que pertenece *El Diablo Cojuelo*, ha empeñado la erudita curiosidad del Sr. Bonilla en estos últimos años. Él ha reanudado el estudio de los libros de caballerías, casi abandonado en España después del ensayo, para su tiempo memorable, de D. Pascual de Gayangos (1857). Encargado de preparar para la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles* un

suplemento á la colección formada por aquel grande erudito, pensó, con buen acuerdo, el Sr. Bonilla que, no sólo debía incluir en ella libros originalmente castellanos, sino también todos aquellos que en una literatura tan exótica para nosotros como lo fué la caballeresca pueden estimarse como obras fundamentales y típicas de los ciclos bretón y carolingio, sin desdeñar las primitivas ediciones de los libros de cordel, que son también, en su mayor parte, de procedencia forastera. De este modo, no sólo se salvan de posible destrucción libros rarísimos, que han tomado carta de naturaleza en nuestra lengua y en la imaginación de nuestro vulgo desde remotos tiempos, sino que aparecen reunidos los documentos capitales para resolver las cuestiones de orígenes, entronques y genealogías caballerescas, que dificultan el acceso de esta producción múltiple y confusa. El Sr. Bonilla escribirá su historia en un volumen especial. Entretanto ha exhumado novelas tan peregrinas como *El Baladro del sabio Merlín*, *La Demanda del Santo Grial*, *Don Tristán de Leonís*, la *Historia del rey Canamor y del infante Turián*, y la versión castellana del *Palmerín de Inglaterra*, de la cual sólo se conocen dos ejemplares en el mundo. Todavía es mayor servicio, aunque parezca más modesto, el haber reproducido las ediciones góticas que dan el más genuino texto de los libros populares, llamados vulgarmente de cordel, tan sabrosos en la fresca é ingenua lengua de las postrimerías del siglo xv, como desapacibles, toscos y pedestres en los ruines ejemplares que hoy se expenden. No pertenecen en rigor á la novelística española, pero sí á la literatura comparada y á la novelística universal. Tales son el *Tablante de Ricamonte* y el *Carlos Maynes*, la *Destrucción de Jerusalem*, *Roberto el Diablo*, *Clamades y Clarmonda*, *Oliveros de Castilla y Artús de Algarbe* y el *Conde Partinuplés*. Todos ellos están reimpresos con estricta sujeción á la ortografía antigua y acompañados de un glosario.

A edades más lejanas todavía nos transporta una obra memorable en los anales de la ficción oriental, y que se comunicó á España por distinto camino que á los demás pueblos europeos. Tal fué el libro indio de *Sendebar* ó *Sindibad*, trasladado de arábigo en castellano por orden del infante Don Fadrique, hermano de Don Alfonso el Sabio, en el año 1291 de la era española, 1253 de la era vulgar, con

el título de *Libro de los engannos et los asayamientos de las mugeres.* Esta traducción, cuya existencia reveló por primera vez Amador de los Ríos, ha sido admirablemente estudiada por el profesor italiano Domenico Comparetti, haciendo resaltar toda la importancia que tiene en los orígenes de esta famosa colección de cuentos, puesto que sustituye, no sólo al original sánscrito perdido, sino al persa, que, por racional conjetura hemos de suponer intermediario, y al árabe que ya en el siglo x está citado por Almasudi. Queda, pues, el texto castellano como único representante de la forma más pura y genuina de tan célebre novela, mucho más próximo á su fuente que el *Syntipas* griego de Miguel Andreopulos, traducido del siriaco, las *Parábolas* hebreas de *Sandabar,* y el *Dolopathos* ó *Historia septem sapientum* de Juan Alta Selva, para no hablar de otras refundiciones posteriores. Como la copia enviada á Comparetti dista mucho de ser enteramente correcta, su edición exigía ser revisada con presencia del único códice, que perteneció en otros tiempos á la librería de los Condes de Puñonrostro, y hoy á la Real Academia Española. Esta es la tarea que con toda escrupulosidad ha realizado el Sr. Bonilla, dándonos á leer de nuevo tan precioso texto en la elegante *Bibliotheca Hispanica*, que con gran provecho de nuestras letras dirige el Sr. Foulché-Delbosc.

A la historia del teatro ha contribuído el Sr. Bonilla, publicando por primera vez en su forma original la *Comedia Tibalda* del comendador Peralvárez de Ayllón, acabada por Luis Hurtado de Toledo; á la historia de la lírica, dando á conocer poesías inéditas de Luis Vélez de Guevara, Vicente Espinel y otros ingenios del siglo de oro, y describiendo y extractando, en colaboración con el docto napolitano Eugenio Mele, tres antiguos cancioneros, uno de ellos el de Matías Duque de Estrada, muy importante para el estudio de los poetas españoles que versificaron en Italia. Prescindiendo de otras ediciones, muy curiosas todas, y de las notas que añadió á su traducción del Manual inglés de Fitzmaurice-Kelly, bastarían los *Anales de la literatura española,* comenzados en 1904, y desgraciadamente interrumpidos después, para comprender lo que vale el Sr. Bonilla, no sólo como investigador, sino como crítico de cosas antiguas y modernas. Allí figura un estudio de los más penetrantes

y sólidos que conocemos sobre la composición de la tragicomedia de Calisto y Melibea, que por varios conceptos debe nueva luz al Sr. Bonilla, investigador de los antecedentes del tipo celestinesco en la literatura latina (1906).

Con ser tanto lo que nuestro compañero ha ahondado en el campo fertilísimo de la literatura castellana, todavía son de más importancia sus exploraciones y descubrimientos en el mundo, mucho menos conocido, de los humanistas españoles del Renacimiento. Todos, aun los más grandes, han tenido hasta ahora insuficientes biógrafos, no en verdad por falta de competencia, sino por brevedad excesiva y por habérseles ocultado muy esenciales documentos. Pero siempre serán sólida base de esta parte de nuestra historia intelectual las oraciones apologéticas de Lucio Marineo Sículo y de Alfonso García Matamoros; la clásica historia latina de Cisneros, en que el toledano Alvar Gómez de Castro narró la que podemos llamar época triunfante del humanismo complutense; la *Hispaniae Bibliotheca* del flamenco Andrés Scoto, á quien debieron las Memorias de nuestros profesores del siglo XVI mayor celo y diligencia que á los mismos naturales, el gran monumento bibliográfico de Nicolás Antonio, y, sobre todo, las investigaciones de D. Gregorio Mayáns, de D. Francisco Cerdá, de D. Ignacio de Asso y algún otro erudito del siglo XVIII. Gracias á ellos revivieron en espléndidas ediciones Luis Vives, el representante más completo de la filosofía crítica del Renacimiento en cualquier país de Europa; Juan Ginés de Sepúlveda, tan elegante prosista ciceroniano como acérrimo peripatético aun en lo que Aristóteles tiene de más incompatible con el sentimiento cristiano; Antonio Agustín, versado por igual en todos los ramos de la arqueología y de la filología clásicas, cuyos métodos aplicó á la depuración de las fuentes de la jurisprudencia civil y canónica; Francisco Sánchez de las Brozas, gramático original y agudo, uno de los padres de la filosofía del lenguaje. Fueron coleccionadas las oraciones de los Padres españoles en Trento, y las obras de algunos excelentes poetas como el burgalés Fernán Ruiz de Villegas y los aragoneses Sobrarias, Verzosa y Serón. Cerdá y Rico salvó preciosos tratados de Juan de Vergara, Luisa Sigea, Gaspar Cardillo, Pedro de Valencia y otros, en sus *Clarorum Hispanorum opuscula selecta*

et rariora, inestimable miscelánea que, desgraciadamente, no pasó del primer tomo. Los portugueses colaboraban á la obra común, con buenas ediciones de sus grandes latinistas del siglo XVI, Damián de Goes, Andrés Rosende, Diego de Teive, Jerónimo Osorio. El gusto de la época alentaba todavía este género de publicaciones; á fines del siglo XVIII, las lenguas clásicas se cultivaban con provecho dentro y fuera de los estudios públicos; la afición á las humanidades era signo de alta cultura: parecía haberse reanudado la tradición del saber de nuestros mayores, y la centuria que empezó con la exquisita prosa latina del Deán Martí y del trinitario Miñana, terminaba dignamente con los versos de Sánchez Barbero.

Bastó con medio siglo de discordia y de tribulaciones para que tanto en éste como en otros ramos del saber pereciese la semilla tan generosamente confiada al surco en días de sabia y estudiosa calma en que nadie hablaba de *europeizarse*, porque nos reconocíamos parte integrante de Europa y vivíamos en comunicación con ella mediante la lengua universal de los sabios, que tan gallardamente manejaban, no sólo los eruditos de profesión como Mayáns, Finéstres, Pérez Bayer y muchos de los jesuítas españoles y americanos desterrados á Italia, sino los naturalistas, y especialmente los botánicos. Perdido este elemento insustituíble, la ruina de los estudios clásicos fué acelerándose hasta el último grado de postración, de que hoy muy lentamente comienzan á levantarse, si bien con más fruto respecto del griego que del latín, contra lo que pudiera creerse. Quizá España tiene hoy más helenistas que latinistas, aun siendo tan reducido el número de unos y otros. Por buen síntoma debe estimarse esta mayor aproximación á la forma más pura del genio antiguo, pero no por eso hemos de descuidar aquella tradición más inmediata á nosotros, que en la disciplina religiosa, en la ciencia del Derecho y en la cultura literaria fué la primera educadora de los pueblos modernos, especialmente de los que podemos reclamar el privilegio de ciudadanía romana. Sólo será perfecto humanista quien abarque las dos antigüedades, condición que rara vez falta en los grandes maestros del siglo XVI, Erasmo, Vives, Budeo, Antonio Agustín, José Scalígero, Casaubon.

A la restauración de los estudios clásicos en España contribuye

el Sr. Bonilla no sólo con su esfuerzo propio, sino renovando las memorias de los egregios humanistas españoles de otras edades. Muestra patente es de ello la colección de cartas latinas publicada en 1901 con el título de *Clarorum Hispaniensium Epistolae ineditae ad humaniorum litterarum historiam pertinentes*, libro que por su título y contenido recuerda análogas publicaciones de Asso y Cerdá y Rico. Son las correspondencias de los eruditos del siglo XVI un tesoro de recónditas noticias, una crónica pintoresca y animada de la vida intelectual de su tiempo, un archivo de erudición filológica no agotado todavía. No hay libro alguno que dé tan exacta idea de las luchas religiosas y literarias del Renacimiento y de la Reforma, como la serie vastísima de las cartas de Erasmo, donde ocupan tanto lugar sus corresponsales españoles. Eran entonces las cartas lo que han venido á ser los periódicos: un medio de conservar y transmitir las impresiones del momento. ¿Qué es, sino un inmenso periódico, el *Opus Epistolarum*, de Pedro Mártir de Anglería, por quien nos son tan presentes y familiares la Corte de los Reyes Católicos y la de los primeros años de Carlos V? ¿Y en dónde podríamos encontrar el caudal de noticias literarias que sobre la misma época contienen las rarísimas epístolas de Lucio Marineo y de sus discípulos?

Coleccionadas están las cartas de Luis Vives, de Sepúlveda, de Antonio Agustín, de Juan Gelida, del P. Perpiñá, del Deán Martí y de algún otro. Algunas biografías, como la de Zurita, hecha por Dormer en los *Progresos de la Historia de Aragón*, encierran también curiosos epistolarios, en que figuran los nombres de Páez de Castro, de Pedro Juan Núñez, de D. Diego de Mendoza y otros claros varones. Pero es mucho más lo que permanece inédito, bastando recordar los tomos de misceláneas ó *Adversaria* de Alvar Gómez de Castro, en nuestra Biblioteca Nacional; el códice precioso de las Epístolas de Juan Maldonado, en la de Santa Cruz, de Valladolid; y la colección del canónigo Besora (hoy en la Biblioteca provincial de Barcelona), de la cual sólo algunas cartas dió á conocer D. Ignacio de Asso, encubierto con el seudónimo de D. Melchor de Azagra.

La utilidad de este género de publicaciones, cuando se hacen

con esmero y conciencia debidas, bien se muestra en la primera tentativa del Sr. Bonilla, á la cual deseamos pronta y feliz continuación. Casi todas las epístolas recogidas por él pertenecen al grupo erasmista, el más numeroso é influyente en España durante el siglo XVI. Centro principal de este humanismo, más alemán que italiano, fué la naciente Universidad de Alcalá, abierta á la invasión del Renacimiento con más franqueza que la de Salamanca. En el Estudio Complutense encontró Erasmo sus principales contradictores, Diego de Stúñiga y Sancho Carranza; pero allí precisamente se formó el núcleo erasmiano; de allí salieron la mayor parte de los adeptos del humanista de Rotterdam: unos que lo eran juntamente de su doctrina y de su estilo; otros que en su manera de escribir se inclinaban con preferencia al gusto de Italia. Tales fueron los dos hermanos Vergaras; tal fué el cancelario Luis de la Cadena, á quien vivo celebró Matamoros con los más estupendos elogios que á un orador y á un filósofo pueden tributarse, y á quien consagró Arias Montano un verdadero himno fúnebre en el tercer libro de su poema sobre la Retórica. Tanto de estos insignes varones, como de su digno panegirista Alvar Gómez de Castro; del secretario helenista Diego Gracián, traductor de tantos autores clásicos; de la sabia toledana Luisa Sigea; del excelente prosista filosófico Alejo Venegas; del comendador Hernán Núñez, llamado por excelencia *el Griego*, hay en este florilegio epistolar rasgos y anécdotas que los retratan al vivo, que nos revelan particularidades de su carácter, que nos hacen entrar en la intimidad de sus estudios. Son como pláticas familiares de varones doctos, susurradas á veces con cierto misterio.

Pero el Sr. Bonilla no se ha limitado á imprimir estas cartas é ilustrarlas hábilmente. En su admirable monografía *Erasmo en España* (1907) ha acometido empresa de mayor empeño, narrando un episodio, acaso el más interesante, de la historia del Renacimiento español, puesto que equivale entre nosotros á lo que fué en Alemania la cuestión de las *Epistolae obscurorum virorum*. Esta gran contienda erásmica que rápidamente esbozé en mis *Heterodoxos españoles* (1880), con los documentos que entonces se conocían, á los cuales tuve la suerte de añadir algunos, atañe á la historia religiosa lo mismo que á la literaria y científica, y en ella

intervinieron los más preclaros varones de la España de Carlos V. Y aunque el Sr. Bonilla reserve para otro libro las noticias que de la vida y escritos de muchos de ellos posee, y se limite á tratar en el presente de la influencia directa de Erasmo manifestada por las traducciones y ediciones, casi todas rarísimas, que aquí se hicieron de sus escritos, no se reduce á apurar con pasmosa pericia bibliográfica el contenido de estos ejemplares, describiéndolos en sus menudos ápices y extractando de ellos los pasajes más característicos, sino que rehace, con datos enteramente nuevos, las biografías de los traductores y editores, que fueron, entre otros, el Arcediano de Sevilla Diego López de Cortegana; el Arcediano de Alcor Alfonso Fernández de Madrid; el benedictino Fr. Alonso de Virués, y el famoso secretario de cartas latinas del Emperador, Alfonso de Valdés: personajes todos de capital importancia en la historia del erasmismo.

Esta denominación, algo vaga y elástica, no excluye variedad de tendencias, y en esto precisamente consiste la pujanza fecunda y original de aquel movimiento, que transformó el pensar español en todos los órdenes. No fué mera lucha del Renacimiento contra la Escolástica bárbara y degenerada, puesto que grandes escolásticos, como Sancho Carranza, se convirtieron de adversarios de Erasmo en fervientes admiradores suyos; y no fueron ajenos á su dirección crítica, aunque no en todo concordasen con él, los reformadores de nuestros estudios teológicos, sin excluir al incomparable Francisco de Vitoria. No fué tampoco el erasmismo un movimiento puramente teológico, puesto que trascendió á todos los ramos de las letras humanas y juntó en amable consorcio la erudición con el espíritu filosófico. No fué, como el humanismo italiano, una tentativa de resurrección del mundo clásico, con riesgo de caer en un paganismo retórico y estéril, sino una escuela de las dos antigüedades, en que el helenismo servía como de tránsito al cristianismo, y las lecciones de los filósofos y moralistas profanos encontraban su perfección y complemento en las Sagradas Escrituras y en las obras de los Padres griegos y latinos, que Erasmo comenzó á depurar de los estragos del tiempo y de las copias bárbaras é infieles. No fué una escuela de libre pensamiento en la acepción vulgar de la pala-

bra, puesto que el alma de Erasmo era sinceramente cristiana, y si en algo pudo errar por intemperancia de expresión, por celo amargo ó por falta de sobriedad y precisión en el lenguaje teológico, vivió y murió dentro de la comunión de la Iglesia, que después de su muerte expurgó en grande escala sus obras, pero nunca las condenó totalmente. No fué una secta fanática y estrecha, sino un despertar de la conciencia religiosa, harto aletargada en la espantosa corrupción del siglo xv. La *filantropía cristiana* de Erasmo y de Luis Vives era lo más contrario que haber podía al espíritu cerrado é intransigente de los luteranos, aunque en la confusión de los primeros momentos de la lucha fuesen tenidos por sospechosos de complicidad con ellos los que con audacia, á veces excesiva, y con mordaz desenfado denunciaban abusos, prevaricaciones y corruptelas de la Curia ó del monacato, que acerbamente deploraron los más graves y severos varones de aquella era. Pero la sátira es una arma que no es fácil manejar sin peligro, aun por escritores tan urbanos y festivos como Erasmo, y cuando se leen ciertos pasajes de los *Coloquios*, del *Elogio de la locura*, y hasta de los *Adagios*, no nos admiramos de las tempestades que levantaron, y de que fuese considerado quien tales cosas escribió como precursor y aun como aliado de Lutero, que pronto se encargó de desmentir tal filiación, colmando de injurias al venerable patriarca del humanismo septentrional. Tuvo el erasmismo puntos de contacto, aparente á lo menos, con la Reforma, y no puede negarse que influyó como elemento moderador en Melanchton y en Joaquín Camerario, pero ninguno de los grandes erasmistas llegó á ser protestante, con excepción acaso de Juan de Valdés, que guarda un silencio muy significativo sobre casi todos los puntos de controversia, y es más bien un místico ó un pietista, un director de almas, que un dogmatizador ó jefe de secta. Pero en general, el pensamiento religioso de aquel grupo fué el que selló con su sangre el heroico mártir de Cristo, Tomás Moro, y el que resplandece en los áureos libros *De veritate fidei christianae* de nuestro gran filósofo de Valencia.

Si en la esfera de las ideas religiosas y políticas fué tanto el influjo del erasmismo, no abrió surco menos hondo en las letras, así latinas como vulgares. La literatura polémica del Renacimiento

tuvo por instrumento principal el diálogo satírico á la manera de Luciano, que espléndidamente renovó Erasmo en sus *Colloquia*, y que aclimatado entre nosotros por los dos hermanos Valdeses y por Cristóbal de Villalón, logró su punto de perfección clásica en la serena y desengañada sabiduría del *Coloquio de los perros*, y en la portentosa visión humorística de los *Sueños*, de Quevedo. Hasta la misma novela picaresca, género tan indígena y propio nuestro, fué penetrada de erasmismo, á lo menos en el *Lazarillo de Tormes*, cuyo autor, hasta ahora incógnito, muestra el mismo humor satírico y la misma tendencia en sus burlas que los adeptos del humanista de Rotterdam. Otro tanto puede decirse de Gil Vicente y Torres Naharro en el teatro, de Cristóbal de Castillejo en la sátira poética.

Fué fortuna para nuestra literatura del Renacimiento que la universal lección de los escritos de Erasmo, que llegaron á penetrar hasta en los conventos de monjas, contrastase al predominio de la secta ciceroniana importada de Italia. Por su ática urbanidad, por la mezcla feliz de burlas y veras, por su elevado sentido de humanismo cristiano (cualesquiera que fuesen sus yerros y temeridades teológicas, de que no nos incumbe tratar aquí), el maestro holandés era guía menos peligroso que los secuaces del insepulto paganismo romano, aun en cuestión de estilo. Erasmo, que había olvidado hasta el uso de la lengua vulgar, escribía en latín como por derecho propio, atendiendo más á las cosas que á las palabras, y dejando correr libremente el raudal de su riquísima vena. Y como, á diferencia de los ciceronianos, estaba lleno de ideas propias y personales, y vivía de toda la vida de su tiempo, tiene su estilo una virtud propia y eficaz que contrasta con el raquítico artificio de las falsas oraciones y de las epístolas fingidas, que eran cebo insulso de los pedantes de entonces. No eran sólo causas y razones literarias las que le movían en su campaña anticiceroniana. Era la generosa ambición que él, hombre del Norte, representante del humanista germánico, más batallador y menos artístico que el de Italia, sentía de superar á los italianos en aquello mismo en que no toleraban competidores, y arrebatarles la palma de la elocuencia, poniendo enfrente de su forma de estilo ingeniosamente pueril y caduca, como todos los productos de imitación, una nueva manera de latinidad desenvuelta

y briosa, capaz de decirlo todo y apta para las necesidades de los tiempos nuevos.

Por fácil transición, pasamos de los estudios del Sr. Bonilla sobre los erasmistas al libro capital y magnífico que ha dedicado á *Luis Vives y la Filosofía del Renacimiento* (1903). Esta obra, premiada por la Academia de Ciencias Morales y Políticas, es no sólo la más extensa, sólida y erudita de su autor, sino la mejor monografía que tengamos hasta ahora sobre ningún filósofo español. Ojalá estos certámenes continúen hasta que todas las grandes figuras de nuestra tradición científica hayan recibido el mejor obsequio que puede tributárseles: el de una exposición imparcial y serena de su vida, de sus doctrinas y de su enseñanza.

Aunque escrita para un concurso filosófico, la Memoria del Sr. Bonilla, que llena un volumen de 800 páginas en cuarto, no es sólo el estudio de una doctrina metafísica, sino de la labor entera de un polígrafo, cuyos conatos de reforma se extendieron á todas las disciplinas conocidas en su tiempo, y cuya actividad pedagógica, aplicada al hombre y á la sociedad, adivinó, columbró ó presintió, en forma á veces muy precisa, casi todos los rumbos del pensamiento moderno. Y abarca además la vida del filósofo, obscura y modesta en sí, demasiado corta, por desgracia, pero no tanto que le impidiese poner la última piedra en el templo sencillo y severo que erigió á la razón humana; vida amargada por las torturas de la enfermedad, por lo precario de la fortuna, por las estrecheces domésticas, por el abandono de los protectores estultos, por la contradicción y las malas artes de los envidiosos, por la frialdad de los allegados y compañeros de letras que acaso no le entendieron del todo, sin excluir al propio Erasmo: vida de ardiente labor y de cosmopolitismo intelectual, rasgo común de los eruditos de entonces, que los hacía ciudadanos de una ideal república de las letras difundida por toda Europa. Así le vieron las escuelas de París lanzar su arrogante reto contra la barbarie de los seudo-dialécticos; así admiraron sus lecciones Lovaina y Oxford: así probó en Inglaterra lo dulce y lo amargo del favor regio; así en la opulenta Brujas, centro de una colonia de mercaderes españoles, encontró su dulce y melancólico genio ambiente más adecuado que el del tumulto

cortesano para las graves y piadosas lucubraciones de sus últimos días.

Entre Erasmo y Luis Vives son evidentes las semejanzas, pero son todavía más evidentes las diferencias. Tuvo razón Lange para suponer que entre los dos amigos (que ya no estaban en relación de maestro y discípulo) no hubo completo acuerdo de pareceres en los años posteriores á 1526. Vives había emancipado su propio pensamiento filosófico y caminaba por arduos senderos; que á Erasmo, mezcla de teólogo y humanista, pensador muy agudo, pero no propiamente filósofo, si para serlo se requieren método y disciplina, le eran poco menos que indiferentes. Vives y Erasmo coincidían en la parte que podemos llamar crítica de los métodos de enseñanza, y combatían á un enemigo común; pero aun aquí puede notarse divergencia en los procedimientos. Lo que el humanista holandés quería curar con el cauterio de la sátira y con el frecuente recurso á la piedad cristiana, mejor ó peor entendida, lo impugnaba nuestro valenciano con las armas del razonamiento filosófico, aspirando á una nueva síntesis científica, á una total organización y construcción de las ciencias especulativas y de sus aplicaciones ético-políticas. Era Vives moralista más austero y rígido que Erasmo: era también un espíritu más piadoso y más atento á la contemplación de las cosas divinas. Erasmo vivió siempre en una atmósfera agitada y tempestuosa: sus polémicas son casi tantas como sus libros. Vives era de índole modesta, ó por decir mejor, humilde, se complacía en la meditación silenciosa *(tacita cognitio)*; aplicaba con calma los procedimientos de observación y análisis: cultivaba el dificilísimo *ars nesciendi*, que es por sí sólo un programa científico. Pasados los hervores de su juventud, la edad que podemos llamar de la irrupción y del asalto, no perdía el tiempo en disputar con sus contradictores, y aguardaba sereno, aunque fuese para muy lejano porvenir, el triunfo de la razón y de la justicia. Porque además de filósofo, era un gran filántropo cristiano, que se pasaba la vida clamando paz y concordia, cuando todo el mundo ardía en guerras y sediciones.

Este hombre, benemérito de la universal cultura, en cuya mente encontró asilo la antigüedad entera para salir de allí con duplicados

bríos, dió á su construcción filosófica un carácter de universalidad y trascendencia que no alcanza ninguna de las tentativas del Renacimiento: ni la de Pomponazzi, concentrada en un solo problema, ni la de Pedro Ramus, que es una mera innovación dialéctica, ni el incoherente panteísmo de Miguel Servet, mezclado con sus extrañas doctrinas cristológicas, ni el escepticismo ó agnosticismo de Francisco Sánchez, ni las vivas y geniales intuiciones de Filosofía de la Naturaleza, que en la turbia corriente de los escritos de Giordano Bruno alternan con ensueños pitagóricos, cabalísticos y lulianos. Faltó á la mayor parte de los pensadores de aquella era dramática y turbulenta, moderación y equilibrio, que son precisamente las cualidades características de Luis Vives.

El sentido común en su más noble acepción, la filosofía modesta y sólida que ha hecho la gloria de Inglaterra y de Escocia, dictó por primera vez sus cánones en la ardiente y nerviosa latinidad de Vives, antes de dictarlos en el pomposo estilo de Bacón ó en la lengua analítica y precisa de Reid y Hamilton. En las materias pedagógicas y en las de filosofía pura, que son la cima de su obra y abarcan un plan entero de restauración científica, son admirables el nervio, la energía y la grandilocuencia de Vives, cuando impugna sistemas erróneos ó denuncia vicios de educación y extravíos de pensamiento. Y no lo es menos la serenidad y lucidez con que formula las verdaderas bases del método científico, y escribe en su inmortal tratado *De Anima et Vita*, el primer manual psicológico de los tiempos modernos. Predecesor de Bacón, de Descartes, de la escuela escocesa, lo es también de Kant en la posición del problema crítico y en el postulado ético-teológico de la razón práctica.

Y no fué menor su influencia en la parte que podemos decir *popular* de sus escritos, en las obras de moral práctica y de economía social, en que discurre sobre la educación de la mujer, sobre los deberes del marido, sobre el alivio y socorro de los pobres, sobre la paz y la guerra, y en su elocuente invectiva contra el comunismo de los anabaptistas *(De communione rerum)*. Su acción, no por latente menos positiva, alcanza por un lado á la pedagogía de los jesuítas, y por otro á la de Comenio, Neander, Sturm, [y] casi todos los educadores que precedieron á Locke y Rousseau.

No han sido en corto número los biógrafos de tan extraordinario varón, ni los que han procurado ilustrar puntos particulares de su doctrina. Entre estos estudios merece alta prez la copiosa y puntual Vida latina de nuestro filósofo, que con mano no entorpecida por el hielo de los años trazó D. Gregorio Mayáns, coronando con este monumento una vida entera de loables esfuerzos por la restauración de la cultura patria. Pero ni este trabajo, que continúa siendo de primer orden, ni la elegante *Vindicación* de D. Ricardo González Múzquiz (1839), ni las eruditas Memorias de los belgas Namèche y Vanden-Bussche, ni el importantísimo artículo de Lange en la Enciclopedia pedagógica de Schmid, ni la tesis de G. Hoppe sobre la psicología de Vives, ni otras que pudieran citarse, son más que antecedentes de la obra magna del Dr. Bonilla, en que todos los datos aparecen recopilados, todas las opiniones discutidas, expuesta y sistematizada la doctrina del gran polígrafo, sin prevención adversa ni favorable, y aun con cierta nota severa en ocasiones; y puesta en relación con la historia general de la Filosofía, y, especialmente, con las opiniones análogas ó contrarias de otros pensadores españoles. Y para que nada falte á la excelencia de tan hermoso libro, que no está aderezado sólo para el paladar de los eruditos y de los filósofos, también convida á todo lector amante de la historia y del arte con el cuadro magnífico de los esplendores del Renacimiento. Con razón pudo decir su autor que, al terminarlo, le pareció «salir como de un sueño, durante el cual había departido amistosamente con las inmortales figuras literarias y artísticas que vivieron en los gloriosos días de León X, de Francisco I y de Carlos V».

Con Luis Vives había penetrado el Sr. Bonilla en las entrañas de nuestra Filosofía durante el período en que mostró mayor pujanza, y en que su voz fué más oída en el mundo. La enciclopedia *vivista* le había llevado al examen de muchas otras manifestaciones de nuestra antigua ciencia. Natural era que surgiese en su ánimo la idea de escribir por completo la *Historia de la Filosofía Española*, empresa que consideraban inasequible muchos, y para la cual sólo existían breves ensayos é indicaciones. No le arredraron los obstáculos de la rareza de los libros, y de la variedad de lenguas que

necesita dominar el que quiere conocer nuestro tesoro filosófico. Internóse con valor por el áspero sendero de mil lecturas diversas é intrincadas, y fruto de ello es el primer volumen publicado en 1908, que comprende desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII, pero sin abarcar aún todas las manifestaciones de este largo período, puesto que la hebrea y la arábiga darán materia para dos tomos sucesivos, uno de los cuales está ya en prensa. Son, pues, materia del primero, además de lo que puede saberse ó conjeturarse de las doctrinas metafísico-religiosas de los más antiguos pobladores históricos de la Península ibérica, la filosofía de la época romana, y la de los primeros siglos cristianos, continuada en el reino visigótico y en las escuelas de los mozárabes; y, finalmente, aquel asombroso despertar del pensamiento occidental aleccionado por el Oriente, en el colegio de traductores de Toledo, y bajo los auspicios del Arzobispo D. Raimundo. Acaso hubiera convenido, para mayor claridad de la exposición y aun por ley de orden interno, que la historia de los orígenes de esta filosofía toledana, que es nuestra particular contribución á la Escolástica, precediese á la exposición de su desarrollo, puesto que la metafísica de Domingo Gundisalvo, principal representante de esta escuela, no se comprende sin la de Avempace y Aben Gabirol, en quien principalmente estriban las doctrinas del *Liber de unitate* y del *De processione Mundi*. Pero esta leve infracción de método es fácil de subsanar en ediciones posteriores, y nada perjudica á las excelentes páginas en que el Sr. Bonilla resume con la mayor brillantez y acrecienta con el fruto de su erudición propia los resultados obtenidos, no sólo en las obras ya antiguas de A. Jourdain, Wüstenfeld y el doctor Leclerc, sino en el libro capital de Steinschneider sobre las traducciones hebreas de la Edad Media y sobre los judíos considerados como intérpretes (1898), en el de Guttmann sobre la Escolástica del siglo XIII en sus relaciones con la literatura judía (1902), y en las numerosas monografías que sobre los escritos filosóficos del arcediano Gundisalvo ó Gundisalino, han compuesto Hauréau (1879), Alberto Loewenthal (1890), J. A. Endres (1890), Pablo Correns (1891), Jorge Bulow (1897), C. Baeumker (1898), Luis Baur (1903) y otros colaboradores de la sabia publicación que aparece en Münster con el título de *Beiträge zur Ge-*

schichte der Philosophie des Mittelalters, á la cual debemos, entre otros grandes servicios, el texto íntegro del *Fons Vitae*, de Avicebrón. Cuando en 1880 publiqué el *Liber de processione*, apenas sonaba en la historia de la Filosofía el nombre de Gundisalvo, que hoy resulta autor del famoso *Liber de unitate*, uno de los que más influyeron en la gran crisis escolástica del siglo XIII.

Menos interés de novedad podían ofrecer los capítulos dedicados á la Filosofía hispano-romana y á la de los Padres de nuestra Iglesia. Pero aun en este campo tan trillado acierta el Sr. Bonilla á tratar de Séneca con criterio español, mostrando en la cadena de nuestros moralistas, en el sentido ético de nuestro pueblo, en las valientes manifestaciones de nuestra poesía didáctica y sentenciosa, el reflejo de la trágica y fiera doctrina estoica tal como la formuló el filósofo cordobés, su arrogante afirmación de la voluntad, indómita de todo yugo, y cierto varonil y austero pesimismo que apenas se disimula bajo la resignación cristiana de sus intérpretes, ó se combina hábilmente con ella.

Si en Séneca importa mucho más el moralista que el metafísico, no sucede lo mismo con otro filósofo español del primer siglo de nuestra era, el pitagórico Moderato de Cádiz, cuyos fragmentos, tan importantes en la evolución neoplatónica de Alejandría, nos han conservado, si bien en escaso número, Stobeo y Simplicio. La traducción y el comentario muy sagaz y perspicuo de estas obscuras reliquias de un idealista armónico, cuyos conceptos reaparecen más de una vez y con extrañas notas de semejanza en la corriente del pensar ibérico, es uno de los más loables servicios que debe nuestra erudición filosófica al compañero que hoy penetra en esta casa con un título de los más dignos de envidia y que nadie puede disputarle: el de primer historiador de la Filosofía nacional.

A ese lauro aspiré en mi juventud, alentado por el sabio y benévolo consejo de un varón de dulce memoria y modesta fama, recto en el pensar, elegante en el decir, alma suave y cándida, llena de virtud y de patriotismo, purificada en el yunque del dolor hasta llegar á la perfección ascética. Llamábase este profesor D. Gumersindo Laverde; escribió poco, pero muy selecto, y su nombre va unido á todos los conatos de historia de la ciencia española, y muy

especialmente á los míos, que acaso sin su estímulo y dirección no se hubiesen realizado. Recordar hoy su nombre es un deber de justicia. ¡Con qué júbilo hubiera visto penetrar triunfante, en este clarísimo senado de la historia patria, la enseña que él tremoló el primero y que de sus manos recibieron las mías para transmitírsela á discípulos mejores que yo, y cuya obra está destinada á sustituir á la mía por ley indeclinable del progreso científico! ¡Y con qué efusión he de saludarla, yo que en los libros del Dr. Bonilla veo prolongarse algo de mi ser espiritual, así como en los de otro eminente alumno mío contemplo el admirable desarrollo de las ideas sobre la Edad Media y la epopeya castellana, que recogí de los labios del venerable y austero Milá y Fontanals! Perdonadme si algo hay de inmodestia en la afirmación de este parentesco que á todos nos liga en nuestra función universitaria; pero cuando recuerdo que por mi cátedra han pasado D. Ramón Menéndez Pidal y D. Adolfo Bonilla, empiezo á creer que no ha sido inútil mi tránsito por este mundo, y me atrevo á decir, como el Bermudo del romance, que «si no vencí reyes moros, engendré quien los venciera».

ÍNDICE

Páginas.

I.—De las vicisitudes de la filosofía platónica en España...... 7
II.—De los orígenes del criticismo y del escepticismo y especialmente de los precursores españoles de Kant........ 119
III.—Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del derecho de gentes..................... 223
IV.—Apuntamientos biográficos y bibliográficos de Pedro de Valencia 243
V.—Raimundo Lulio. 265
VI.—Discurso pronunciado por D. Marcelino Menéndez y Pelayo en la sesión del primer Congreso católico nacional español (Madrid) del día 2 de Mayo de 1889................ 291
VII.—Examen crítico de la moral naturalista............ 309
VIII.—El filósofo autodidacto de Abentofail................... 323
IX.—Algazel....... 245
X.—Dos palabras sobre el centenario de Balmes.............. 361
XI.—Contestación al discurso de ingreso de A. Bonilla y San Martín en la Real Academia de la Historia (26 de Marzo del 1911)..................................... 375
Índice............. 401

De la presente edición de las «Obras completas» del Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, se imprimen

25 ejemplares en papel japonés, y
100 en papel de hilo, con filigrana propia.

No se venderán por separado los tomos de ninguna de estas ediciones especiales.

La persona que adquiera el tomo I de una de ellas, se entiende comprometida para los siguientes, hasta que se dé por terminada la publicación de todas las obras.

OBRAS COMPLETAS

DE

DON MARCELINO MENÉNDEZ Y PELAYO

EDICIÓN DEFINITIVA, REVISADA POR EL AUTOR

TOMOS PUBLICADOS

Tomo I.—*Historia de los Heterodoxos españoles*. Tomo I. Madrid, 1911.
» II.—*Historia de la Poesía hispano-americana*. Tomo I. Madrid, 1911.
» III.—*Historia de la Poesía hispano-americana*. Tomo II. Madrid, 1913.
» IV.—*Historia de la Poesía castellana en la Edad Media*. Tomo I. Madrid, 1911-1913.
» V.—*Historia de la Poesía castellana en la Edad Media*. Tomo II. Madrid, 1914.
» VI.—*Historia de la Poesía castellana en la Edad Media*. Tomo III. Madrid, 1916.
» VII.—*Historia de los Hetorodoxos españoles*. Tomo II. Madrid, 1917.
» VIII.—*Historia de los Heterodoxos españoles*. Tomo III. Madrid, 1918.
» IX.—*Ensayos de crítica filosófica*. Madrid, 1918.

EN PRENSA

Estudios sobre el Teatro de Lope de Vega. Tomo I.
Tratado de los romances viejos.
Historia de los Heterodoxos españoles. Tomo IV.



